مواقف الفقهاء من الصّوفية في الفكر الإسلامي

توفيق بن عامر

إن النّاظر في تاريخ العلاقة بين الفقهاء والصّوفيّة في التراث الإسلامي لا يُكاد يعثر - قبل القرن الثالث للهجرة - على احتراز هام من قبل حفظة الشريعة والقائمين عليها من العلماء إزاء أصحاب التجارب الصوفية من العبّاد والنسّاك . فلقد مضى قرن من الزمان على نشأة التصوّف [1] كان فيه علماء الدين من الفقهاء والصوفية على جانب كبير من الوفاق المبدئي المؤسس على قاعدة مشتركة من التّقوى الإسلامية بمفهومها القرآني القائم على الجمع بين العلم والعمل وبين التّدبّر لشؤون الدنيا والتزوّد للآخرة [2] ولم يبد من الصوفية الأوائل ولاسيما الرّواد

(1) كان ذلك في أواسط القرن الثاني للهجرة مع العلم أنّ النشأة سبقت ظهور المصطلح (انظر القشيري - الرسالة القشيرية في علم التصوف - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - 1957 م ص 8 - ابن خلدون - شفاء السائل لتهذيب المسائل - المطبعة الكاثوليكية - بيروت لبنان -1959 - المقدمة - الدار التونسية للنشر - 1984 م - ج 2 - ص 584) .

(2) ر - أ - نيكلسون R. A. Nicholson - الصوفية في الإسلام - ترجمة نور الدين شريبة - مكتبة الخانجي - القاهرة - 1951 م - ص 4 - وانظر أيضا للمؤلف نفسه : في التّصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة أبي العلاء عفيفي - القاهرة 1956 م ص 4 و 48 .

منهم ما من شأنه أن يثير انتقاد رجال الفقه بوجه من الوجوه بل كانوا ـ خلافا لذلك ـ محلّ إجلال وإكبار من جانبهم ، حتّى أنّ الكثير من الفقهاء ممّن عرفوا بالتّقوى قد مثّلوا النواة الأولى التي التفّ حولها العباد والنسّاك من الصوفية [3] وحتى أجاز الصوفية لأنفسهم أحيانا انتقاد بعض حملة الشريعة ممّن غلب عليهم الإهتمام بتملّق الساسة والحرص على المصالح العاجلة وخدموا بالعلم دنياهم أكثر ممّا تزوّدوا به لأخراهم [4] .

ولم يكن ذلك النّقد إلاّ ليزيد الصّوفية وجاهة لدى الرأي العام الإسلامي ويحقق لهم المناعة ضدّ أي لون من ألوان الخدش في مشروعية موقفهم الديني وهكذا فبالرّغم من أنّ أوّل من تسمّى باسم " الصّوفي " ـ فيما يروى ـ قد كان ذا ميول شيعية وهو أبو هاشم الكوفي [5] فإنّ موقفه لم يثر أي اعتراض مذهبي من قبل جمهور أهل السنة في وقت

---

(3) من مشاهير الأعلام الذين جمعوا بين الفقه والزّهد : الحسن البصري (ت. 110 هـ) وسفيان الثوري (ت. 135 هـ) كما كان أئمة المذاهب الفقهية من المتعاطفين مع النّزعة الصوفية . فمما يروى عن مالك (ت. 179 هـ) تمسكه بالجمع بين التقوى والعلم وقوله : « من تصوّف ولم يتفقه فقد تزندق » . واعتقاده أن « العلم ليس بكثرة الرواية وإنما هو نور يضعه الله تعالى في القلب » (الذهبي ـ ميزان الاعتدال ـ ج 1 ص 192 ـ راجع ايضا مقدمة محمد بن تاويت الطنجي لشفاء السائل ـ ط . استنبول . 1958 م ـ وامين الخولي ـ مالك ـ ط 1962 م ص 312 ـ 315) ويروى عن الشافعي (ت. 204 هـ) إكباره لشيبان الراعي ، وتبرير ذلك بقوله « نبّهنا لما اغفلناه » (ابن الجوزي ـ تلبيس ابليس ـ طبعة بيروت ـ عالم الكتب ـ د. ت. ص 322) وشبيه بذلك ما روي فيما بعد عن الإمام أحمد ابن حنبل (ت. 241 هـ) من زهد وصبر وحجّه راجلا ثلاث مرات ، ورؤيته الله في المنام والتّقرّب اليه بكلامه « بفهم وبغير فهم » . وقوله : «إنّ أمرنا أن نأخذ العلم من فوق » (الشعراني ـ لواقح الأنوار في طبقات الأخيار . ط ـ بولاق 1276 هـ ـ ج 1 ، ص . 6 ـ 61) .

(4) للحسن البصري في ذلك مواعظ مشهورة (راجع كتابنا : دراسات في الزهد والتّصوّف ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس ـ 1981 م ص 19) .

(5) توفي سنة 150 هـ .

كان فيه هؤلاء يدينون بالتآخي مع الشيعة تحت لواء " أهل البيت " وفي زمن لم يظهر فيه الغلاة بعد (6) وكانت فيه المعارضة السنّية موجّهة أساسا ضدّ المجادلين في العقائد من إرباب المذاهب والفرق ولم يكن التّصوف يعتبر من بينها بل لعلّه كان من بعض وجوهه ردّ فعل عليها وممثلا لنوع من الإيمان الرّوحي الذي لا يجادل في مسائل الاعتقاد (7) وليس من باب الصّدفة أن غاب ذكر التصوّف في آثار المصنّفين الأوائل للملل والنحل إذ في ذلك ما يفسّر العلاقة التي كانت سائدة بين علماء أهل السنّة وعلماء الصّوفية في هذه الفترة وهي علاقة التّكامل والتآزر والوفاق. وينبغي أن ننتظر مرور فترة طويلة من الزّمن لكي نرى التصوّف يصنّف ضمن جداول المذاهب والفرق (8) وهكذا نفهم أيضا لماذا كان أقدم انتقاد وجّه في تاريخ الإسلام من قبل فقيه إلى متصوّف بسبب اهتمامه بالجدل الكلامي ومساهمته فيه ولم يكن له صلة بتصوّفه ونحن نشير بذلك إلى موقف الإمام أحمد بن حنبل (9) من معاصره الحارث

(6) من الأمثلة الموحية بذلك تتلمذ الحسن البصري (ت. 110 هـ) على الإمام علي زين العابدين (ت. 95 هـ) وتتلمذ جابر بن حيان (ت. 130 هـ) على الإمام جعفر الصادق (ت. 148 هـ) وتتلمذ سريّ السقطي (ت. 257 هـ) على معروف الكرخي (ت. 200 هـ) وتتلمذ الكرخي على علي بن موسى الرضا (ت. 203 هـ) (راجع : القشيري - الرسالة - ص 9 - 10).

(7) ر. أ. نيكلسون R. A. Nikcholson - الصوفية في الإسلام - ص 25 .

(8) اختلف العلماء حول إدراج الصوفية الى جوار المذاهب والفرق. فالأشعري يصنّف اختلاف المسلمين الى عشرة أصناف لا يعدّ من بينها الصوفية رغم تعرّضه لبعض آرائهم (مقالات الإسلاميين - ط - استنبول - 1920 م - ج 1 ص 5) وكذلك كان موقف ابن حزم (الفصل في الملل والأهواء والنحل - ط - القاهرة - 1247 هـ - ج 2 ص 114) والبغدادي (الملل والنحل - طبعة دار المشرق - بيروت - لبنان - 1986) والشهرستاني (الملل والنحل - ط - القاهرة - 1371 هـ - ج 4) ولم يرد ذكر الصوفية فرقة بين الفرق إلا مع ابن النديم (الفهرست - ط - القاهرة - 1348 هـ - ص 260) والغزالي (المنقذ من الظلال - مطبعة الأنجلو 1962 م - ص 131) لكن الذي ميز الصوفية باعتبارها فرقة وأفرد لها بابا ذكر فيه فروعها هو فخر الدين الرازي في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - تحقيق علي سامي النشار - القاهرة - 1938 م).

(9) الشعراني - الطبقات - ج 1 ص 83 - 84 - البغدادي - تاريخ بغداد - ط. القاهرة 1349 هـ ص 211 و 216 - المناوي - الكواكب الدرية - ط . القاهرة . د ت - ج 1 ص 218 - 219.

المحاسبي [10] فقد روي أنّه نهى عن حضور مجالسه لمجادلته في العقائد فلمّا استمع إلى مواعظه وآرائه الصوفية عدل عن موقفه .

ولم يكن لفظ الصّوفي أو المتصوّف في هذا الطور سوى مرادف للزاهد والعابد والفقير ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدّة العناية بأمر الدّين ومراعاة أحكام الشريعة ، فلمّا ظهرت الفرق الإسلامية ، وادّعى كل فريق أنّ فيهم زهادا وعبّادا انفرد خواصّ أهل السنّة المقبلون على العبادة بهذه التّسمية . وقد أجمعت المصادر على تأكيد هذا الإنتماء السنّي للظاهرة الصوفية إبّان نشوئها ومن أشهر ما ورد في ذلك قول القشيري : « إنّ المسلمين بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لم يتسمّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم فقيل لهم الصّحابة ولمّا أدرك أهل العصر الثاني سمّي من صاحب الصّحابة التّابعين ثمّ قيل لمن بعدهم أتباع التّابعين ثم اختلف النّاس وتباينت المراتب فقيل لخواصّ النّاس ممّن لهم شدّة عناية بأمر الدّين الزهاد والعبّاد ثم ظهرت البدع وحصل التّداعي بين الفرق فكلّ فريق ادّعوا أنّ فيهم زهّادا فانفرد خواص أهل السنّة المراعون أنفاسهم مع اللّه تعالى الحافظون على قلوبهم من طوارق الغفلة باسم التّصوّف واشتهر هذا الإسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة » [11] .

كان الصّوفية إذن يمثّلون في هذا الطّور جزءا لا يتجزأ من جمهور أهل السنّة أو من " خواصّهم » على الأدق لما عرفوا به من ورع وتقى وكان من الصّعب في الحقيقة الفصل إذاك بين مفهوم الزّهد الإسلامي ومفهوم التّصوّف كما أنّ الصّوفيّة قلّما خرجوا حينئذ عن معنى الحديث المشهور " لا رهبانية في الإسلام " فكان الكثير منهم متزوّجين وحتى

(10) توفي سنة 243 هـ . (راجع : البغدادي ـ تاريخ بغداد ـ ج 8 ص 211 وما بعدها) .
(11) القشيري ـ الرسالة ـ ص 8 ـ ابن خلدون ـ شفاء السّائل ـ ص 26 ـ 27 .

بشر الحافي [12] الذي احتفظ فيما بعد بعزوبته طول حياته كان يفضل على نفسه أحمد بن حنبل الذي اتبع السنّة وتزوّج . فلم تتعارض مواقفهم في الجملة مع النظرية الإسلامية التي تعتبر واجب الرّجل نحو أهل بيته لا يقل أهميّة عن واجبه نحو دينه [13] كما لم يكونوا يفضلون القعود في العزلة على السعي والعمل ولم ينفردوا بسنن قارّة عن سائر المسلمين ولم تظهر الرّبط والزوايا المنظمة إلاّ في أزمنة متأخّرة . واستنادا إلى ما سلف يجوز القول بأنّ الحياة الدّينية قد كانت في هذا العهد وحدة متماسكة وكان علماء الدّين من فقهاء وصوفية يمثّلون سلطة دينية واحدة تستمد مشروعيتها من مرجعية مشتركة هي علم الشّريعة بعباداتها ومعاملاتها وعقائدها . ولئن اشتهر أهل البصرة في هذا الطور بالإجتهاد في الزّهد والعبادة في مقابل أهل الكوفة الذين عرفوا باجتهادهم في التّفقّه والعلم فإن ذلك التنافس لم يكن يشكّل قطيعة بين الفريقين بقدر ما كان يمثّل تكاملا بينهما وإن كان يحمل في طياته بذور اختصاص سوف يؤدّي بمرور الزّمن إلى اختلاف في المشاغل [14] .

موقف الاحتراز

لقد استمرّت العلاقة إذن بين الفقهاء والصّوفيّة على هذا النّحو إلى بداية القرن الثالث للهجرة . إلاّ أنّه ابتداء من سنة 250 هـ وبعد أن

(12) توفي سنة 227 هـ .

(13) أبو طالب المكي - قوت القلوب - ط . مصر - 1310 هـ - ج 2 - ص 241 - راجع أيضا - ر . أ . نيكلسون R. A. Nicholson في التصوّف الإسلامي وتاريخه ص 56 .

(14) أشار ابن تيمية إلى ذلك بقوله « إنّ منشأ التّصوّف كان من البصرة وكان فيها من يسلك من طريق العبادة والزّهد ما له فيه اجتهاد كما كان في الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ما له فيه اجتهاد » (ابن تيمية - رسالة الصوفية والفقراء - ضمن مجموع الفتاوي - مكتبة المعارف ، الرباط - المغرب - د ت . ج 11 ص 16) .

ازدهرت الحركة الصّوفيّة ببغداد [15] وأضحى للمتصوّفة حلقات تعقد للتناظر في شؤون الدّين وشرعوا في إلقاء دروسهم الأولى بالمساجد ، ظهرت بوادر الخلاف في وجهات النّظر بين الفقهاء والصّوفية . ذلك أنّ الفقهاء والمتكلّمين على حدّ السّواء قد أحرجهم أن يروا أناسا يختصّون بالحديث في شؤون الضمير وأحوال النّفس ويحتكمون إلى النّوايا في مراعاة الأعمال ، ويهتمّون بمراقبة الباطن وما يطرأ على عالمه من " الوساوس والخطرات " في حين أنّ شريعة القرآن تحاسب على الأعمال الظاهرة وعلى ما يقترفه النّاس من جرائم وآثام ولا حيلة لها بعد ذلك مع النّفاق في الدّين [16] .

وبناء على هذا التّقابل بين الرؤيتين لقضايا التّديّن ، اعتقد الفقهاء وهم علماء الشّريعة والقومة على الأحكام أنّ النّهج الذي مضى فيه المتصوّفة سيفضي بهم إلى الزّيغ ما داموا يقولون بأنّ النّية مقدّمة على العمل وأنّ العبرة ليست بالعبادة في حدّ ذاتها بل بما تتضمّنه من الخشوع والطّاعة حتى رأوا أنّ السنّة قد تكون خيرا من الفرض إذا ضمنت تصفية القلب ومهّدت الطريق المؤدّية إلى اللّه . وازدادت الشّقّة بين الفريقين اتساعا عندما جنح الصّوفيّة إلى الإنفراد بعلم مخصوص بهم وسمّوا أنفسهم بأرباب الحقائق وأهل الباطن وسمّوا من عداهم بأهل الظواهر

---

(15) دائرة المعارف الإسلامية . الطبعة العربية . ج 5 ص 265 .

(16) ممّا يروى في هذا المجال انّ سريّ السقطي (ت 253 هـ) كان أول من تكلّم ببغداد في الحقائق الالهية والتّوحيد ، وانّ أوّل من حاضر النّاس في التّصوّف كان يحيى بن معاذ الرّازي (ت. 258 هـ) ثم اتّبعه في ذلك أبو حمزة البغدادي (ت. 289 هـ) ويروى أيضا أن الجنيد البغدادي (ت. 297 هـ) كان أول من صاغ المعاني الصوفيّة كتابة وانه كان يعلّم التصوّف سرّا في بيوت خاصّة وفي السّراديب بينما كان الشبلي (ت. 334 هـ) يتكلّم في مسائل التّصوّف علانية (راجع في ذلك ما نقله ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson عن تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار وعن نفحات الأنس للجامي وذلك في كتابه : (في التّصوّف الإسلامي وتاريخه . ص 20) .

وأرباب الرّسوم . وهؤلاء في اعتبارهم طائفتان وهما القرّاء وهم أهل التنسّك والتّعبّد واهتمامهم مقصور على ظاهر العبادة ، والفقهاء وهم المشتغلون بالفتيا وعلم الشّريعة . فكان فريق مع رسوم العلم وفريق مع رسوم العبادة بينما اختصّ الصّوفيّة بعلم الباطن أو علم الحقيقة [17].

وسوف يكون هذا التّمايز إيذانا ببوادر أزمة خفيّة بين علماء الظاهر من أهل الرّسوم وعلماء الباطن من أهل الحقيقة ستفضي مع نهاية القرن الثالث للهجرة إلى أزمة معلنة بين الفريقين . ولقد وجدت بذور هذه الأزمة غذاءا لها في البيئة السياسية والثّقافية وعاملا من عوامل احتدادها ثم تفجيرها ذلك أنّ الفقهاء بحكم مواقعهم وطبيعة اهتماماتهم المتمثلة في القيام على الأحكام كانوا يمثلون سلطة دينية واجتماعية حقيقية تسندها السلطة السياسية الساهرة على شؤون الدّنيا والدّين فكان لهم بذلك حق الرّقابة على الحياة الدّينية في الوقت الذي كان فيه الصّوفيّة ، بحكم اهتماماتهم أيضا ، يؤسسون لحياة روحية متطوّرة ولمنظومة أخلاقية

---

(17) عبّر الصّوفيّة عن هذا الإختصاص بمناسبة تعريفهم للتّصوّف أو المعرفة أو العلم . من ذلك قول معروف الكرخي : « التّصوّف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق » (القشيري . الرسالة . ص 127) وقول سهل بن عبد الله التستري (ت. 283 هـ) : « الصّوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الذكر » (السهروردي . عوارف المعارف . طبعة أولى . بيروت . 1966 ، ص 57) وقول ذي النّون المصري (ت. 245 هـ) : « إنّ المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحدانيته التي يؤمن بها المؤمنون جميعا كما أنّها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء ولكنّها معرفة صفات الوحدانية التي هي لأولياء الله خاصة لأنّهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده » وقوله أيضا « المعرفة شهود للحق في القلب الذي استضاء بنور الله » وقوله عن العارفين « العارفون بالله فانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم وإنما مقامهم من حيث ذواتهم بالله فهم يتحرّكون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجريه على ألسنتهم وينظرون بنور الله في أبصارهم » (انظر الطوسي . اللّمع . طبعة القاهرة . 1960 . ص 503 . العطار . تذكرة الأولياء . تحقيق نيكلسون 1105 . 1107 ج 1 ص 127 . القشيري . الرسالة . ص 140) .

جديدة كردّ فعل على ما عرفته الحياة الدّينية والاجتماعية والسياسية من ضروب الاختلال فراموا البحث عن الحقيقة الدّينية وعن اليقين في التّوحيد . ولم يكونوا في رسمهم لطريق الوصول إلى اللّه بمنأى عن المؤثرات الثّقافية الدّخيلة التي حفل بها العصر إذّاك . ولعلّ أهمّها قد تمثّل في الإقرار بمصدر جديد من مصادر المعرفة أساسه الإلهام والتّلقّي وهو ما شكّل نقطة اللّقاء مع تيّار الغنوص [18] والإطار العام الذي سيكتنف سائر المؤثرات من تيارات فلسفية وعقيدية [19] .

وهكذا تجاور نوعان من المعرفة استند أحدهما إلى السّماع والاستدلال واستند الآخر إلى الكشف والإلهام ، واندرجت العلاقة بين الفقهاء والصّوفيّة تبعا لذلك ، في إطار الصّلة بين هذين القطبين . فكانت تلك الصلة مناط الاتهام والتّبرئة ، ومناسبة لملاحقة صوفيّة العصر بتهمة الزّندقة . وأمام هذا الوضع كان أعلام التّصوّف في هذا الطّور مضطرين إلى درء الشبهات عن مواقفهم بتأكيد ارتباطها بين الحين والآخر بعلم الشّريعة وتوثيق صلتها بالكتاب والسّنّة . ومن الأمثلة الدّالة على ذلك ما أثر عن مشاهيرهم من أقوال اعتبرها أصحابها بمثابة الرّمز والشّعار

(18) كلمة يونانية gnosis (γωυοis) معناها المعرفة ، وتطورت حتى اكتسبت معنى اصطلاحيا هو التّوصّل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا رتلقيها في شكل إلهام أو تذوّقها تذوّقا مباشرا دون استناد إلى استدلال أو برهنة عقلية . وقد بلور هذه النّظريّة في المعرفة مفكرون عاشوا بين القرن الأول والقرن الرابع للميلاد منهم من كان مسيحيا ومنهم من كان يهوديا . أمّا أنصار المذهب الحقيقيون فقد خلطوه بأمشاج من التفكير الشرقي القديم الفارسي والسرياني وبعض المذاهب الأفلاطونية والفيتاغورية والرواقية . (علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . الطبعة الثانية ـ 1961 م ص 83 ـ عبد الرحمان بدوي ـ التراث اليوناني في الحضارة العربية ـ مطبعة النهضة 1940 م نقلا عن محاضرة كارل هنيرش بكر C. H. Beker : تراث الأوائل في الشرق والغرب ـ ليبزج Leipzig ـ 18 مارس 1931عبد القادر محمود ـ الفلسفة الصوفية في الإسلام ـ دار الفكر العربي ، د ت ، ص 4 ـ 5) .

(19) الملاحظ أنّ تلك المؤثرات الفلسفية والعقدية هي ذاتها متأثرة بتيار الغنوصية سواء أتعلّق الأمر بمؤثرات ثقافية محلية كالتراث الشيعي أو خارجية شرقية وغربية كاللاهوت اليهودي والمسيحي والافلاطونية المحدثة (راجع . فضلا عن المراجع السالفة الذكر ، ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson : الصّوفيّة في الإسلام . ص 14 ـ 15) .

لمنهجهم في السّلوك والاعتقاد . فمن أقوال أبي القاسم الجنيد « سيّد هذه الطائفة وإمامهم » في هذا الباب ما نصّه : « مذهبنا هذا مقيّد بالأصول الكتاب والسّنّة » وكذلك قوله : « علمنا منوط بالكتاب والسّنّة ، من لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ولم يتفقّه لا يقتدى به »[20] ومما يروى عن أبي الحسين النوري[21] قوله : « من رأيته يدّعي مع اللّه حالة تخرجه عن حدّ علم الشّرع فلا تقربنّه ، ومن رأيته يدّعي حالة لا يدلّ عليها دليل ولا يشهد لها حفظ ظاهر فاتهمه على دينه »[22] وقد تواترت أمثال هذه الأقوال عن مشايخ الصّوفيّة في هذا العصر بشكل واضح[23] كأنّهم بذلك يؤكّدون ما اتهم الصوفية بجحده . ويبرّئون ساحتهم من الشّبهات التي باتت تحوم حولهم .

ولم يكن في ذلك إلاّ علامة على بوادر أزمة خفية بين علماء الشريعة وعلماء الحقيقة . إذ لم يسلم أرباب تلك المقالات أنفسهم من

(20) القشيري . الرّسالة . ص 18 . 20 . السلمي . طبقات الصّوفيّة . مطبعة الخانجي . 1953 م ص 115 و 163 . ابن الجوزي . تلبيس ابليس . ص 168 .

(21) هو احمد بن محمّد النوري . توفي سنة 295 هـ (راجع ترجمته في : المناوي . الكواكب الدرّيّة . ج 1 ص 194 . 195 . البغدادي . تاريخ بغداد . ج 5 ص 130 . الشعراني . الطبقات . ج 1 ص 26 . الأصفهاني . حلية الأولياء . مطبعة السّعادة . القاهرة . 1933 م . ج 1 ص 249 . 255) .

(22) ابن الجوزي . تلبيس ابليس . ص 168 .

(23) من ذلك قول سريّ السّقطي (ت. 257 هـ) رهو خال الجنيد وأستاذه « إنّ أولئك الذين حرموا نعمة الوصول إنّما حرموها بتضييع الأصول » (الطوسي . اللمع . ص 72 . السلمي الطّبقات ، ص 48) وقول أبي سعيد الخراز (ت. 279 هـ) « كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل» (ابن الجوزي . صفة الصّفوة . ج 2 ص 245 وما بعدها . الشعراني . الطبقات . ج 1 ص 117) . وكذلك قوله : « إنّ اللّه تعالى جعل دليلا عليه ليعرف وجعل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف فالعلم دليل إلى اللّه والمعرفة دالّة على اللّه فبالعلم تنال المعلومات وبالمعرفة تنال المعروفات والعلم بالتّعلّم والرّحمة بالتعرّف فالعلم يدرك بتعريف الخلق والمعرفة تقع بتعريف الحق » (السلمي . الطبقات ، ص 23) ويقول سهل التستري : « كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنّة فهو باطل » (الطوسي . اللّمع ، ص 118 و 146) ويقول أبو سليمان الداراني (ت. 215 هـ) « ربما سكنت الحقيقة قلبي أربعين يوما فلا آذن لها أن تدخل قلبي إلاّ بشاهدين من الكتاب والسنّة » (المصدر نفسه . راجع أيضا السلمي الذي يورد للقول رواية أخرى . الطبقات ، ص 75 و ص 82) .

التّعرّض للإتهام في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي [24] فقد كان الفقهاء يتعقّبون أقوالهم في مجالسهم فيشون بهم تارة إلى السلطة ويثيرون عليهم العامّة تارة أخرى مثلما فعلوا مع سهل التستري [25] حين أخرجوه من تستر إلى البصرة [26] أو مع أبي حمزة الصّوفي بطرسوس [27] ولعلّ من أقدم الدّلائل على بوادر هذه الأزمة ما وجّه من اتهامات إلى كلّ من أبي سعيد الخرّاز [28] والجنيد [29] والنّوري [30] ببغداد ، وأبي سليمان الدّاراني [31] وأحمد بن أبي الحواري [32] بالشّام ، وذي النّون المصري [33] بمصر وأبي يزيد البسطامي [34] ببسطام وغيرهم من صوفية هذا العصر . يقول أبو نصر السرّاج الطوسي في كتاب « اللّمع » : « ولو ذكرت قصص هؤلاء وما أعلم من اعتدائهم على هذه الطائفة قديما وحديثا يطول (كذا) ولكن نذكر من ذلك طرفا على

(24) حدث ذلك خاصة بمصر والشام والعراق وخراسان كما تشير الى ذلك الوقائع المذكورة فيما يلي .

(25) توفي سنة 283 هـ .

(26) الطوسي ـ اللمع ـ ص 499 (وقد ذكر الخلاف بينه وبين أبي عبد الله الزبيري) .

(27) توفي أبو حمزة الصوفي البغدادي سنة 289 هـ وقد ذكر ابن الجوزي حادثة ثورة المصلّين على أبي حمزة بجامع طرسوس ـ راجع تلبيس ابليس ـ ص 170 .

(28) توفي سنة 279 هـ وقد فرّ إلى مصر في عهد الخليفة الموفق العبّاسي عندما اتهم الصوفية في بغداد بالزّندقة .

(29) توفي سنة 297 هـ .

(30) توفي سنة 295 هـ .

(31) توفي سنة 215 هـ .

(32) توفي سنة 230 هـ .

(33) توفي سنة 245 هـ .

(34) توفي سنة 261 / 264 هـ ـ من مشاهير الفقهاء الذين انتقدوا أبا يزيد الفقيه ابن سالم بالبصرة وقد روى أبو نصر السراج الطوسي قصّة الخلاف والجدال بينه وبين ابن سالم حول هذا الموضوع إذ كان الطوسي مدافعا عن أبي يزيد وكان ابن سالم متّهما له (راجع : اللمع ـ ص 472 وما بعدها) .

الاختصار والإيجاز إن شاء الله . فمنها ما وقع لذي النّون المصري رحمه الله ، حيث شهدوا عليه بالكفر والزّندقة ورفعوه إلى السلطان حتى أشخص وشيل وأجاب عمّا سئل وردّوه إلى موضعه عزيزا مكرّما ... وأمّا أبو سعيد أحمد بن عيسى الخرّاز أنكر عليه جماعة من العلماء ونسبوه إلى الكفربألفاظ وجدوها في كتاب صنّفه وهو كتاب السرّ فلم يفهموا معناه وهو قوله : «عبد رجع إلى الله وتعلّق بالذّكر ، وذكر في قرب الله وطالع ما أذن له من التّعظيم لله ونسي نفسه وما سوى الله ، فلو قلت له : من أين أنت وأين تريد ؟ لم يكن له جواب غير قول : " الله " ... وأمّا سهل بن عبد الله مع علمه وشدّة اجتهاده فقال : «التّوبة فريضة على العبد مع كل نفس » وكان في ناحية رجل ممّن ينسب إلى العلم والعبادة فهيّج عليه العامّة وكفره ونسبه إلى القبائح عند العامّة حتّى وثبوا عليه وكان ذلك سبب خروجه عن تستّر وانتقاله إلى البصرة رحمه الله . وكذلك أبو عبد الله الحسين بن مكي الصبيحي تكلّم في شيء من علم الأسماء والصفات وعلم الحروف فكفّره أبو عبد الله الزّبيري وهيّج عليه العامّة .... وأمّا أبو العبّاس أحمد بن عطاء مع جلالته وسعة معرفته وكثرة علمه وحسن ألفاظه رفع إلى السلطان ونسب إلى الكفر والزّندقة فدعاه الوزير وهو علي بن عيسى فزجره وجفا عليه في الكلام . فقال له ابن عطاء : ارفق يا رجل . فغضب عليه كما بلغني فأمر حتى نزعوا خفّه وصفعوه به وكان ذلك سبب موته . وكذلك الجنيد مع كثرة علمه وتبحّره وفهمه ومواظبته على الأوراد والعبادات وفضله على أهل زمانه بالفهم والعلم والدّين حتى يقال له : « طاووس العلماء » فكم من مرّة قد طلب وأخذ وشهدوا عليه بالكفر والزّندقة »[35] ويقول ابن الجوزي واصفا هذه الأوضاع : « إنّ الفقهاء

(35) الطوسي ـ اللّمع ـ ص 497 ـ 500 (وقد ذكر مشاهير المتهمين للصوفية مثل ابن يازدانيا المتهم للجنيد والنوري والشبلي ـ راجع ص 502 ـ 504) .

بمصر أنكروا على ذي النّون ما كان يتكلّم به وببسطام على أبي يزيد وأخرجوه وأخرجوا أبا سليمان الداراني وهرب من أيديهم أحمد بن أبي الحواري وسهل التستري وذلك لأنّ السّلف كانوا ينفرون من أدنى بدعة ويهجرون عليها تمسّكا بالسنّة »[36] .

لقد كان ذلك شاهدا على توتّر العلاقة بين الفقهاء والصّوفيّة لأول مرّة في تاريخ الإسلام وقد وصل هذا التوتّر إلى حدّ التّدخّل من قبل السلطة وإلقاء القبض على جماعة من الصوفية وعرضهم على مجالس القضاء وقد حدث ذلك خاصّة فيما عرف بمحنة « غلام الخليل »[37] في عهد الخليفة الموفّق باللّه العبّاسي[38] . ذلك أنّ النّوري والجنيد وأبا حمزة البغدادي[39] وأبا بكر الدقاق[40] وجماعة من الصّوفيّة قد تعاونوا على شرح نظرية المحبّة الإلهية فغالوا فيها حتى رأوا أنّ هذا الحبّ يقرّب صاحبه من اللّه قربا حسّيا . لكنّ أحد الخصوم وهو الباهلي[41] أبلغ الخليفة عنهم فأمر باعتقال النوري وجماعته . فجحد النوري مقالته[42] وفرّ الجنيد وخلع رداء الصّوفيّة واستتر بالفقه على مذهب أبي ثور إذ كان يفتي في حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة وأكّد

(36) ابن الجوزي - تلبيس ابليس - ص 372 .

(37) هي محنة الصوفية ببغدادوتعرف بمحنة غلام الخليل وهو أحمد بن خالد بن مرداس من أصل عربي من باهلة ولد بالبصرة ونشأ ببغداد ومات فيها سنة 262 هـ . كان معروفا بالورع والتّصوّف لكنّه كان مكروها في عصره ومتّهما بالرّياء (الذهبي - ميزان الاعتدال - القاهرة ، 1325 هـ ج 1 ص 66) .

(38) توفي سنة 278 هـ .

(39) هو أبو حمزة الصّوفي وقد سبق ذكره .

(40) لم نقف على تاريخ وفاته .

(41) هو غلام الخليل المعرّف به أعلاه وهو عربي الأصل من باهلة .

(42) الطّوسي - اللّمع - ص 492 - 494 - ابن الجوزي - تلبيس ابليس - ص 170 - عبد القادر محمود - الفلسفة الصوفية في الاسلام - ص 188 - 189 .

في هذه المناسبة أنّه فقيه مهمّته الشّريعة الواضحة [43] وكان سبب هذه الحادثة قول النّوري : « أنا أعشق اللّه واللّه يعشقني » فلمّا مثل مع أصحابه أمام الخليفة ردّ أمرهم إلى قاضي القضاة اسماعيل بن اسحاق فأمر بعد التّحقيق في شأنهم بتخلّية سبيلهم [44] .

ولا يسع المتأمّل في بوادر هذه الأزمة وملابساتها إلاّ أن يلاحظ ما تميّزت به من خصائص ومن أهمّها أنّ أبرز احترازات الفقهاء إزاء الصّوفيّة تتمثل في انفرادهم بأسرار دون سائر الأتقياء والعبّاد وهي أسرار لها صلة بعقيدة التّوحيد وبالعلاقة بين الخالق والمخلوق والعابد والمعبود وبالتّصوّر الصّوفي للذّات الإلهية . وهي احترازات تعكس حرصهم على التّمسّك بمبدأ التنزيه . ولذلك انتقدوا أقوال الصّوفيّة الموحية بتصوّر مغاير لعلاقة الإنسان باللّه فكان رفضهم لمقالة الخرّاز في كتاب " السرّ " [45] ولمقالة النّوري في العشق [46] ولتلبية أبي حمزة الصّوفي [47] في حالات الوجد ولتمييز ذي النّون بين العلم بالوحدانية

---

(43) ابن الجوزي - تلبيس ابليس - ص 170 - 171 و ص 172 - 173 .

(44) المصدر نفسه - الطوسي - اللّمع ، ص 492 .

المصدر نفسه - انظر أيضا : عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفيّة في الإسلام ، ص 189 - 190 .

(45) هي قوله : « عبد طائع ما أذن له فلزم التّعظيم للّه فقدّس اللّه نفسه » ابن الجوزي - تلبيس ابليس ، ص 170 . وقد أورد الطوسي هذه المقالة على النّحو التّالي : « عبد رجع إلى اللّه وتعلّق بالذّكر وذكر في قرب اللّه وطالع ما أذن له من التّعظيم للّه ونسي نفسه وما سوى اللّه فلو قلت له : من أين أنت وأين تريد ؟ لم يكن له جواب غير قول : اللّه » اللّمع ، ص 499 .

(46) راجع مقالته أعلاه وهي سبب الوشاية به إلى الخليفة . وقد اعتبر النّوري العشق دون المحبّة المذكورة في القرآن « يحبّهم ويحبّونه » سورة المائدة ، الآية 54 .

(47) « ذلك أنه كان إذا سمع صوتا مثل هبوب الرّياح وخرير الماء وصياح الطيور فكان يصيح ويقول : لبّيك ! فرموه بالحلول » الطوسي - اللّمع ، ص 495 .

ومشاهدة صفاتها بالقلب [48] ولقول البسطامي « سبحاني » و « رفعني الله مرّة فأقامني بين يديه ... » وقوله : « في قولي أنا والحقّ إنكار لتوحيد الحق » تعبيرا عن مذهبه في الفناء والاتحاد [49] ولم يكونوا في الأعمّ يرون لتلك الأقوال تأويلا ، إلاّ أنّهم لم يصلوا في هذا الطور باحترازاتهم إلى حدّ الإدانة إذ غالبا ما كانوا يقفون دونها متراجعين [50].

وإلى هذا العهد المبكّر أيضا تعزى بداية المجادلات بين الفقهاء حول السلوك الصّوفي في أبعاده الأخلاقية وتجلّياته العملية . فلئن كان الاتفاق حاصلا بين جمهور السنّة على أنّ الزّهد في الحرام واجب وفي الحلال فضيلة ، فإنّ الصّوفيّة قد ضيّقوا دائرة الحلال حتى كادوا يقولون لا حلال في الدّنيا سموّا بالرّوح عن نزوات النّفس وشهوات الجسد . فطرحت لذلك مسألة المفاضلة بين الفقر والغنى [51] وبدأت المناظرة فيما إذا كان الغني الشاكر للنّعمة أفضل من الفقير الصابر أو دونه فضلا ، وإذا كان الفقهاء أميل إلى تفضيل الغنى لأنه صفة من صفات الله [52] ولأنّ « اليد

(48) راجع الإحالة رقم (17) من هذا البحث ، انظر أيضا : العطار ، تذكرة الأولياء ، ج 1 ص 127 . السلمي . طبقات الصوفيّة ، ص 15 و 26 .

(49) الطوسي . اللّمع . ص 461 وما بعدها . انظر أيضا لويس ماسينيون . Louis Massignon : بحث في المصطلح الفني للصوفية Essai sur les origines du lexique techniquede la mystique musulmane . الطبعة الأولى ، باريس ، 1922 . ص 99 . 100.

(50) رأينا ذلك فيما يتعلّق بأبي الحسين النوري ورفاقه وكذلك الشّأن بالنسبة إلى ذي النّون المصري .

(51) الهجويري . كشف المحجوب . طبعة لاهور . ص 15 . راجع أيضا : ر. ا. نيكلسون R. A. Nicholson : في التّصوّف الإسلامي وتاريخه ، ص 44 وقد تواصل الجدل حول هذا الموضوع إلى عصور متأخّرة . انظر : ابن الجوزي . تلبيس ابليس ، ص 175 ، وابن تيمية ، مجموع الفتاوي ، ج 11 ، ص 123 .

(52) جاء في سورة الحجّ قوله تعالى : « إنّ الله لهو الغنيّ الحميد » (الآية64) وفي سورة فاطر قوله تعالى : « أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد » (الآية 15) .

العليا خير من اليد السّفلى » [53] واعتبروا أخذ الشيء من حلّه أفضل من تركه حتى قال الطّبري : « لقد أخطأ من آثر لباس الشّعر والصّوف على لباس القطن والكتّان مع وجود السبيل إليه من حلّه ومن أكل البقول والعدس واختاره على خبز البرّ ومن ترك أكل اللّحم خوفا من عارض شهوة النّساء » [54] فإنّ الصّوفيّة قد جعلوا مثلهم الأعلى في الفقر تمثّلا بقوله تعالى : « يا أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله » [55] وبالحديث المشهور « يدخل فقراء أمّتي الجنّة قبل الأغنياء بخمسمائة عام » . وقد أفضى ذلك الجدل إلى مناقشة مفهوم التوكّل الذي ظلّ ملازما لمفهوم الفقر الصّوفي بل عدّ أصلا من أصوله . وذهب فيه الصّوفيّة إلى التّجرّد من الإرادة والفعل وتفويض الأمر كلّه لله دون سعي إلى كسب أو مسألة حتى اشترطوا فيه أن يكون العبد بين يدي ربّه كالميت بين يدي الغاسل . لكن الفقهاء لم يكونوا ليقبلوا هذا التّصوّر الرّافض للدّنيا بالكلّية ولمسؤولية الإنسان فيها تجاه مصيره دون احتراز فكانوا يرون الجمع بين التّوكّل والأخذ بالأسباب عملا بالحديث المأثور « اعقلها وتوكّل » [56] إلاّ أنّ تلك المجادلات وما تخلّلها من احترازات لم تتمخّض عن معارضة صريحة لسلوك المتصوّفة كما أن ما أثير من احترازات ووجّه من اتهامات بشأن تجاربهم الرّوحيّة لم يفض هو الآخر - كما رأينا - إلى إدانة .

---

(53) وقع الخلاف أيضا في معنى هذا الحديث وإن فهمته الأغلبية على أساس أنّ اليد التي تعطي خير من اليد التي تأخذ (راجع : تلبيس إبليس ، ص 185) .

(54) ابن الجوزي - تلبيس ابليس - ص 198 .

(55) قرآن - سورة فاطر - الآية 15 .

(56) عن أنس بن مالك قال : « جاء رجل على ناقة فقال : يا رسول الله : أدعها وأتوكّل؟ فقال : «اعقلها وتوكّل » (راجع في ذلك : القشيري - الرسالة - ص 76) .

ويمكن فهم هذا الموقف على ضوء أوضاع الحركة الصّوفيّة في هذه المرحلة من تاريخها ، إذ كان الأمر فيما يتّصل بالسّلوك لا يعدو غالبا المواقف الفردية ونادرا ما كان يمثّل سلوكا لمجموعات ذات نظام متميّز تميّزا حاسما عن سلوك الجماعة الإسلامية ، فضلا عن كونه لم ينفصل بعد نهائيا عن غمار الحياة الاجتماعية ليخضع لنوع من نظام " الرّهبنة " مع انتشار الأربطة والخانقاوات والزّوايا في العصور الموالية (57) كما كان الصّوفيّة إبّان هذا العهد في مفترق الطريق بين مختلف التيّارات الروحية التي تتنازعهم وفي حيرة بين التّمسّك بأصول التّديّن الإسلامية ، والإنسياق وراء المؤثرات الثّقافية التي تتجاذبهم . ولذلك كان الكثير من أحوالهم وأقوالهم مزيجا بين الآراء التي تصلهم بالمنهج الإسلامي والآراء التي تفصلهم عنه . ولذلك كانوا يتراجعون أيضا في تصريحاتهم أو يحاولون إيجاد المبرّرات لها وقد يجحدونها في حالات ويثبّتونها في أخرى . وسوف يؤدّي هذا الموقف بهم إمّا إلى التحصّن من تلك التيّارات والمؤثرات مثلما فعل الجنيد وطائفته أو إلى التأرجح في الحيرة الدّائمة مثلما فعل البسطامي أو إلى العبور وخوض غمار

(57) يذكر القريزي أن الخانقاوات وجدت في الإسلام في القرن الخامس الهجري ، وهو يعني بذلك كثرتها وانتشارها في أنحاء الممالك الإسلامية في هذا التاريخ (الخطط. ج 2 ، ص 414) وهذا يتّفق مع ما ذكره القزويني إذ يعتبر انّ ابا سعيد بن أبي الخير المتوفى سنة 440 هـ هو أول واضع لتعاليم الرهبنة وقواعدها في الإسلام (آثار البلاد ـ ط . واستنفلد، ص 41) فانتشار نظام الأربطة قد كان بين منتصف القرن الخامس ومنتصف القرن السابع (450 ـ 650 هـ) ولذلك نجد وصفا دقيقا له في كتاب عوارف المعارف لشهاب الدّين عمر السهروردي المتوفى سنة 632 هـ (راجع : ر. أ. نيكلسون ـ في التّصوّف الإسلامي وتاريخه ، ص 57 ـ 58) وهذا لا يتنافى مع ما ذكره الجامي في نفحات الأنس من أنّ أوّل خانقاه بنيت للصوفيّة في الإسلام كان بناؤها قبل نهاية المائة الثانية للهجرة وذلك بالرّملة في فلسطين وكان مؤسسها أميرا مسيحيا (راجع في ذلك المرجع السابق ـ ص 3) .

التجارب الرّوحيّة المخالفة والتّفاعل مع التيّارات المنفصلة كما حدث للحلاّج [58] .

موقف الإدانة

وهكذا سوف تزداد العلاقات بين الفقهاء والصّوفيّة تأزّما مع نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرّابع للهجرة حتى تتّخذ شكل القطيعة المعلنة بمحاكمة الحلاّج . فقد أصدر جماعة من فقهاء العصر قرار إدانته وأفتوا بإباحة دمه . وتعتبر رواية أحداث هذه المحاكمة وكذلك طبيعة الإتهامات الموجّهة إلى الحلاّج وثيقة ثمينة تستشفّ منها مواقف الفقهاء من المسألة الصوفيّة ، وممّا تنبغي الإشارة إليه أولا أنّ لمحاكمة الحلاّج ، فضلا عن أبعادها الدّينية والعقائديّة ، أبعادا سياسيّة أطنب لويس ماسينيون Louis Massignon في شرحها فأشار إلى ما كانت تشكّله دعوة الحلاّج من خطر على النّظام القائم إذّاك ، وإلى أن رجال السّياسة قد كانوا أوّل من شعر بخطر ما كان يدعو إليه من خلافة روحيّة تجمع المسلمين حول كلمة التّوحيد وتلمّ شتات الفرق المتناحرة وشعث الانقسامات السياسيّة في عهد الخليفة المقتدر باللّه العبّاسي واعتبر أنّ رجال الدّين لم يكونوا أول المعارضين له والمشنّعين عليه ، وما كان ليتعرّض للمأساة لو لم يزجّ بنفسه في خضمّ المناورات السياسيّة [59] .

إنّ ما ذكره ماسينيون L. Massignon صحيح إلى حدّ بعيد ، ولكن ذلك لا يلغي دور رجال الدّين وفي مقدّمتهم الفقهاء في أحداث هذه المحاكمة . فهم وإن كانوا في ذلك مستجيبين لمواقف رجال السّياسة فإنّهم

---

(58) عبد القادر محمود ـ الفلسفة الصّوفية في الإسلام ، ص 304 .

(59) لويس ماسينيون L. Massignon ـ عذاب الحلاّج ـ La Passion d'al - Hallaj ـ باريس 1922 ـ ص 11 (المقدمة) .

قد مثلوا المستند الشرعي الذي بدونه لم يكن بالإمكان إصدار قرار الإدانة وإعلان المحاكمة وتنفيذ الحكم بالصّلب . وهم ، بحكم دورهم هذا طرف رئيسي من الأطراف التي تآزرت لصوغ القرار السيّاسي فتحمّلوا نتيجة لذلك قسطا هامّا من المسؤولية السيّاسية وكان لموقفهم بعد سياسي لا جدال فيه .

أمّا البعد الدّيني الشّرعي لهذا الموقف فيتمثّل في اتهام الحلاّج بادّعاء الألوهية والقول بمذهب الاتحاد والحلول ، وذلك لأنّه بتمسّكه بنظريته في الإنسان الإلهي قد تجاوز بتجربته حدود المعراج النّبوي وصدع بما لم يجرؤ الصّوفيّة قبله على التّصريح به من تصوّر لعقيدة التّوحيد تمحي فيه الفواصل بين الله والإنسان ، ويصبح الخالق فيه ناطقا على لسان عبده بتوحيده ، وهو تصوّر مخالف لمنهج التّوحيد الإسلامي كما حدّده الشّرع والقاضي بمراعاة الفارق بين العبد وربّه . وقد أفضى هذا الموقف بالحلاّج إلى الفصل بين الشّريعة والحقيقة وتمييز الباطن عن الظّاهر ، حتى أضحى الكفر عنده كالإيمان وغدا الإيمان كالكفر (60) . وقد انبنى على هذا الفصل والتّمييز تصوّر مخصوص لمفهوم العبادة تنكر فيه أشكال الطّقوس الحسيّة وتعتبر حائلا دون " كشف الحجاب " وبلوغ الكمال في العرفان لأنّ « من لاحظ الأعمال

---

(60) من ذلك قوله :

إذا بلغ الصبّ الكمال من الهوي ... وغاب عن المذكور في سطوة الذّكر
فيشهد صدقا حيث أشهده الهوى ... بأنّ صلاة العاشقين من الكفر

(ديوان الحلاّج . ط . باريس ، 1931 . ص 56) .

ويرى الحلاج « أنّ العبد إذا وحّد ربّه فقد أثبت نفسه ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشّرك الخفي وإنّما الله تعالى هو الذي وحّد نفسه على لسان من شاء من خلقه » (ماسينيون . أخبار الحلاج . طبعة 1957 ، ص 62 .

وهو يرى عصيان إبليس وفرعون فتوّة وطاعة حقيقية (الطواسين . طبعة باريس ، 1913 ص 41 . 57) .

حُجب عن المعمـــــول له ، ومن لاحـــظ المعمـول له حُـجب عن رؤيــة الأعمـــال »[61] .

وكـان المستـند في إدانة الحلاّج إلى بعض أقواله ومكاتبـاته ولاسـيّمـا مراسلته لأتباعه بقوله : « مـن الرّحمان الرّحيم إلى فلان بن فلان... »[62] وقد اشتمل قرار الاتهام أيضا على فتوى صدرت عنه بالاستعاضة عن مناسك الحجّ بشعائر رمزيّة تمثّل نوعا من الحجّ المعنوي[63] وقد اعترف الحلاّج بما نسب إليه وأصرّ على مقالته مجيبا على النّقطة الأولى بما يتسق مع نظريتـه في التّوحيد قائلا : « هذا عين الجمع عندنا ... هل الكاتب إلاّ اللّه وأنا واليد فيه آلة ؟ »[64] كما أقرّ فتـواه لمّا قرئت عليه مصرّحا بأنّه استمدّهـا من كتـاب الإخلاص للحسن البصري[65] وهكذا أعلنت تجربة الحلاّج الفصل بين الشّريعة والحقيقة ، وبين الظاهر والباطن ، وميّزت بين العلم والعمل وبين المعرفة والعبادة ، وقد شكّل ذاك الفصل والتمييز جوهر الخلاف بين الفـقـه والتّصـوّف لأنّه أفضى إلى تصـوّر مـخـالف لعلاقـة الإنســان بـاللّه ولعقيـدة التّوحيد وأدّى إلى إرســاء أسس لنظام جديد في المعرفة الدّينيّة كما تمخّض عن مفهوم مغاير لنظام العبادة ولآداب السلوك بناءا على تصـوّر آخـر للعلاقـة بين شـؤون الدّنيـا والـدّين وقضـايـا الـرّوح والجسـد .

---

(61) السلمـي ـ طبقـات الصّـوفيّـة ـ ص : 307 ـ 311 .

وبما يرويه السّلمي عن الحلاّج أيضا قوله : « من اسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التّوحيد لأنّ السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم ومن التمس الحق بنور الإيمان كان كمن يطلب بنور الكواكب » (الطبقات ـ ص 307 ـ 311) .

(62) الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد ـ ص 128 ـ 129 .

(63) المصر نفسه .

(64) المصدر نفسه .

(65) المصدر نفسه .

ولقد وجد علماء الدّين في إصرار الحلاّج على موقفه مستندا لتحقيق ما سهرت السلطة على عقده من إجماع على إدانته . إلاّ أنّ المتأمل في أحداث المحاكمة في مرحلتيها الأولى والثّانيّة ، إذ حوكم الرّجل مرّتين ، يلاحظ أنّ ذلك الإجماع الذي حرصت السلطة على انعقاده لم يكن في الواقع سهل التّحقيق إذ دلّ فشل المحاكمة الأولى على الصّعوبات التي اعترضت سبيل انعقاده وعلى المجهودات التي بذلتها السلطة السياسية إذاك لتحقيقه [66] والسرّ في ذلك أنّ مواقف الفقهاء قد كانت في واقع الأمر مختلفة في شأن الحلاّج إذ وجد من بينهم من كان يتوقف عن الحكم في شأنه ويجد لأقواله تأويلات وتخريجات ومنهم من كان يتحرّج من تكفيره مادام مؤمنا بالله الواحد ومن بين هؤلاء القاضيان ابن بهلول الحنفي ، وابن سريج الشافعي ، فقد ورد في أخبار الحلاّج « أنّ ابراهيم بن شعبان قال: دخلت على ابن سريج يوم أفتوا بقتل الحلاّج، فقلت يا أبا العبّاس ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرّجل ؟ قال : لعلهم نسوا قول الله تعالى : « أتقتلون رجلا أن يقول ربّي الله » [67] ولذلك كان الاعتماد في استصدار قرار الإدانة على أكثر الفقهاء تشدّدا وتمسّكا بمنطوق النّصّ وظاهره وأبعدهم عن مناهج التأويل

(66) كانت المحاكمة الأولى سنة 297 هـ وقد استفتى فيها الوزير ابن الفرات القاضيين الكبيرين وهما ابن داود (ت. 297 هـ) وقد توفي منذ بداية المحاكمة وهو ابن صاحب المذهب الظاهري وقد أفتى بوجوب قتل الحلاج ، والقاضي الثاني ابن سريج (ت. 306 هـ) الذي رفض أن يفتي في أمر الحلاج بشيء . ولم تفض محاولة ابن الفرات إلى نتيجة . كما أنّ الوزير علي بن عيسى لم يتمكّن من إدانة الحلاّج . أما المحاكمة الثانية فقد كانت سنة 309 هـ وقد سهر على إعدادها الوزير حامد بن العبّاس الذي استفتى فيها القاضيين أبا عمر محمد بن يوسف الحماري المالكي الذي أفتى بقتل الحلاّج وأبا جعفر بن بهلول القاضي الحنفي الذي رفض الموافقة على حكم ابن عمر . لكنّ الوزير اغتنم فرصة غيابه للأخذ بفتوى ابن عمر والاعتماد على تأييد الأشناني مساعد ابن بهلول وعلى عبد الله بن مكرم رئيس الشهود (انظر في ذلك : البغدادي . تاريخ بغداد ، ج 8 ص 135 وما بعدها . ماسينيون . أخبار الحلاج . طبعة باريس 1929 . ص 101 وما بعدها ، طه عبد الباقي سرور . الحلاّج شهيد التّصوّف الإسلامي . ط. القاهرة 1961 ، ص 160 . 162) .

(67) ابن الجوزي . تلبيس ابليس . ص 172 . ماسينيون . أخبار الحلاّج . طبعة القاهرة ، ص 268 . طه عبد الباقي سرور ، الحلاّج شهيد التّصوّف الإسلامي ، ص 170 .

وسبله ممّا جعلهم يقفون من أقواله على مدلولها الحرفي ، وقد زاد موقفهم تأييدا تمسّك الحلاّج بها وإصراره عليها ومن أبرز هؤلاء الفقهاء ابن داود الظاهري ، وابن مجاهد [68] والقاضي أبو عمر المالكي ، الذي صرّح باتهام الحلاّج بالزّندقة وأفتى بإباحة دمه وكان من بين الذين أدانوه أيضا فقهاء الإمامية ، وهؤلاء كانوا يرون فيه منافسا خطيرا لمشروعهم في الاستيلاء على الخلافة وهو ما كانوا يمهّدون له في فترة انتظارهم لظهور الإمام الثاني عشر الذي اختفى منذ سنة 265 هـ ، في الوقت الذي كان الحلاّج فيه يعلن أن هذا الإمام الغائب قد مات وأنّ التآله متاح لكلّ إنسان وليس للإمام المعصوم فقط ، ويصرّح بألاّ مهديّ إلاّ المسيح . وبذلك يتّضح أن المنطلق في تصوّفه كان سنيّا بينما كان الشّيعة يستمدّون إلهامهم من نور علي .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ودواعيه المذهبية والسياسية فإنّ السلطة السنيّة القائمة ، قد لمّت شتاتا وجمعت متفرّقا ، وتبنّت إجماعا ، وجعلت منه موقفا رسميا سوف يكون له أثره وصداه في الحياة الدينية الإسلامية فيما بعد . إلاّ أنّ المتفحّص لأعماق الضمير الدّيني الإسلامي خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة ، يلاحظ أن الستار لم يسدل في الواقع على مأساة الحلاّج إلاّ ظاهريّا ، وأن تلك المأساة قد أحدثت شرخا عميقا في الحياة الدّينية ، تجلّت آثاره في التّوتّر الذي ساد العلاقة بين رجال الدّين وصنّفهم إلى أنصار وخصوم للحلاّج ففضلا عن الخلاف الذي اتسمت به مواقف الفقهاء كان الصّوفيّة والمتكلّمون أيضا

---

(68) هو شيخ الحفاظ أبو بكر بن مجاهد تولّى القضاء ببغداد مع القاضي أبي عمر المالكي ثم خلفه ابن بهلول ، وقد كانت له كلمة مسموعة ببغداد ، وكان من خصوم الحلاّج الألدّاء الذين آزروا حامد بن العبّاس الوزير في عرض الحلاّج على المحاكمة (انظر المراجع السالفة وخاصّة : ماسينيون . أخبار الحلاج . ط . باريس ، ص 100 ـ 106) .

منقسمين [69] أمّا جمهور الأمّة فقد كان في الأغلب متعاطفا مع الحلاّج « الشهيد » وقد ارتسمت ملامح هذا التعاطف قي المخيال الشعبي بشكل واضح إذ راجت الشائعات مردّدة أنباء المعجزات حول موته [70] وأبرزته للرّأي العام في صورة الولي الذي ضاقت روحه بالدّنيا وأدناسها فاستعجلت اللّحاق بجوار ربّها . فكأنّما وجد في مقابل إجماع الفقهاء إجماع آخر للأمّة [71] .

وهكذا أفضى التّصادم بين السنّة والتّصوّف إلى انشطار في الحياة الرّوحيّة الإسلامية وتصدّع في الضمير الدّيني وهو وضع لم يكن في الواقع مريحا لجميع الأطراف وإن بدا فيه علماء السنّة في مظهر المنتصر [72] فقد كان الصّوفيّة في حرج كبير إذ أدركوا أنّهم أضحوا في موضع اتهام بسبب موقف الحلاّج فانبرى فريق منهم لدرء التّهمة عن

(69) انقسم الصّوفية في أمر الحلاّج إلى طوائف : طائفة منهم يوالونه ومن أبرزهم ابن عطاء (ت. 309 هـ) والشبلي (ت . 334 هـ) وطائفة الذين يوافقونه ولكنّهم يلومونه على افشاء السرّ ومن بينهم أحمد بن فاتك كاتبه وطائفة الساخطين عليه الذين يرون أنّه أفسد مذهبهم ومن أوائل هؤلاء عمرو المكي (ت. 297 هـ) وأغلب المتقدمين (راجع : ماسينيون - طبعة باريس ، ص 140 وما بعدها - عبد القادر محمود - الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام ، ص 351 - 353) . وانقسم المتكلمون في أمره أيضا فكان من بينهم من والاه مثل محمد بن خفيف (ت. 391 هـ) وكان منهم من عاداه مثل الجبّائي المعتزلي (ت . 321 هـ) (انظر في ذلك المراجع السالفة) .

(70) ممّا روي في هذا المجال أنّ الحلاّج لمّا صلب وأحرق وذرّ رماده في دجلة كان النّهر إذاك في حالة فيضان فلمّا نثر الرّماد فيه عاد إلى وضعه الطبيعي بينما تذكر روايات أخرى أن ذرّ الرّماد كان سببا في زيادة ماء النّهر زيادة وافرة . وتذكر الرّوايات أيضا أنّ طيف الحلاّج ظهر بعد موته لكثير من النّاس (ماسينيون - عذاب الحلاّج - طبعة باريس ، 1922 - ج 1 ، ص 314 - 321 - طه عبد الباقي سرور - الحلاّج شهيد التّصوّف الإسلامي - ص 197) .

(71) هـ . أ . جيب H. A. Gibb : الاتجاهات الحديثة في الإسلام - تعريب جماعة من الأساتذة الجامعيين - بيروت ، الطبعة الأولى 1961) م ، ص 66 .

(72) المرجع نفسه - ص 46 .

أنفسهم بإدانته والتّبرّئ منه لإفشائه الأسرار الإلهية وراح فريق آخر يلتمس له الأعذار ويشكك فيما نسب إليه بينما اضطرّ الآخرون إلى التّكتّم على تجاربهم وقد دعت هذه الأوضاع كلّها علماء الصّوفيّة إلى مراجعة الموقف والمبادرة بإنقاذ التّصوّف ممّا تردّى فيه وذلك بإجراء تقييم عام للتجارب الصّوفية السالفة ووضع الأسس الكفيلة بإرساء علاقات تقارب وانسجام مع السنّة . وهو ما تكفّل به العديد من العلماء في القرنين الرّابع والخامس للهجرة [73] وأمّا السنّة ممثّلة في الحامين لها من رجال السّياسة ، والمنظرين لها من الفقهاء ، فلم تكن ، وهي السّاهرة على وحدة الجماعة الإسلامية ، مرتاحة هي الأخرى لهذا التّصدّع والتّباين بين طرفي الضمير الدّيني خصوصا أنّها كانت ، خلال هذه الفترة في حاجة أكيدة إلى تحصين مواقعها تجاه التّشيّع الذي أحاط بها من كلّ جانب [74] ولذلك سوف تخطو أيضا من جانبها نحو المصالحة مع التّصوّف ، ومدّ الجسور بينها وبينه من جديد ، ولا نزاع في أنّ من أبرز ما أنجزته في هذا الاتجاه رسالة الوفاق التي اضطلع بها أبو حامد الغزالي [75] .

---

(73) من هؤلاء أبو سعيد الأعرابي (ت. 341 هـ) : طبقات النسّاك . أبو حامد الخلدي (ت. 348 هـ) : حكايات الأولياء . أبو نصر السرّاج (ت. 378 هـ) : اللّمع في التّصوّف . أبو طالب المكي (ت . 386 هـ) : قوت القلوب . أبو بكر الكلاباذي (ت. 390 هـ) : التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف . عبد الرحمان السلمي (ت. 412 هـ) : طبقات الصّوفيّة . أبو نعيم الاصفهاني (ت. 430 هـ) : حلية الأولياء . أبو القاسم القشيري (ت. 465 هـ) : الرسالة القشيرية : أبو الحسن الهجويري (ت. 469 هـ) : كشف المحجوب لأرباب القلوب . عبد الله الأنصاري الهروي (ت. 481 هـ) : طبقات الصّوفيّة . منازل السائرين . وقد أيد الغزالي (450 . 505 هـ) في كتابه احياء علوم الدين هذا الاتجاه . وتواصلت هذه المجهودات في العصور الموالية مع فريد الدين العطار (ت . 627 هـ) في تذكرة الأولياء والشعراني (ت. 352 هـ) في : لواقح الأنوار أو الطبقات الكبرى ومع الجامي (ت 828 هـ) في نفحات الأنس . ومع غيرهم .

(74) كان الخطر يهدّد الخلافة السنّيّة من كل جانب ، إذ كان للقرامطة في هذا العهد صولة بالحجاز ، كما كان للشيعة الامامية حضور بالعراق فضلا عن الخطر المتمثّل في دولة الفاطميين من الشّيعة الإسماعيلية .

(75) توفي سنة 505 هـ . نشير أيضا الى موقف محمد بن طاهر المقدسي (ت. 507 هـ) في كتابه "صفوة التّصوّف" . تحقيق أحمد الشرباحي . مطبعة دار التأليف بمصر 1370 هـ / 1950 م . وقد دافع فيه عن الصّوفيّة وأوضح علاقة سلوكهم بالكتاب والسنّة .

موقف المصالحة

لقد جاء الغزالي ليعيد للحياة الدّينيّة توازنها وللتّصوّف اعتباره تتويجا لتجربته المشهورة في الشّكّ المنهجي كما فصّلها في " المنقذ من الضلال " وفي " الجواهر الغوالي " و " إحياء علوم الدّين " وغيرها من مؤلفاته ، فقام بدور التّحكيم والمصالحة بين الفقه والتّصوّف على أساس نظريته في استواء السرّ والعلن وملاءمة الباطن للظاهر وتكامل الشّريعة والحقيقة . وقد جمع في نظريته هذه بين العلم والعمل والعبادة والمعرفة ، ووفق بين دواعي الروح والجسد ومقتضيات الدّنيا والدّين ، وكان دوره في ذلك مشابها إلى حدّ بعيد للدّور الذي لعبه الأشعري [76] في المصالحة بين السنّة والكلام فتصدّى للردّ على النظريات الصوفية المتضاربة مع العقائد السنّيّة منتقدا عقيدة الاتحاد والحلول والوحدة الكونية المؤسسة على اعتبار الإله روحا للعالم وهي من المقدّمات التي ستتطور فيما بعد لتؤول إلى نظرية وحدة الوجود مع مدرسة ابن عربي [77] ثم استصفى من موقفه النّقدي نوعا من التصوّف الملائم للمنهج السنّي أحيا به علوم الدّين وأضفى به على الفقه بعدا روحيا أخلاقيا بعد أن آل أمره إلى مجرّد أحكام ورسوم فظهر بذلك على يديه تصوّر ديني جديد لإسلام سنّي صوفيّ أو لتصوّف إسلامي سنّي .

واللافت للنظر أن منهج الغزالي في ترويض التّصوّف وإخضاعه للمسلك السّنّي قد ترسّم خطى الأشعري في ترويضه للكلام لذلك المسلك بل إنّ مشروع الغزالي قد بني في الحقيقة على أساس المنظومة

---

(76) توفي سنة 324 هـ .
(77) توفي سنة 638 هـ .

الأشعرية وهكذا أضحى للسنّة تصوّفها كما تحقق لها كلامها [78] ولا يتسنّى لنا الاغضاء في الواقع عن الأبعاد السيّاسيّة الكامنة وراء هذه المواقف أو المترتبة عليها على الأقل ، وإن كان ما يعسر نفيه في هذا المجال قد يعسر إثباته أيضا ، إلاّ أنّه لا مناص من أن نستحضر في هذا السيّاق ما أحاط بموقف الغزالي وسلفه الأشعري من ألغاز تتصل بطبيعة المنعرج الحاسم في مجرى الحياة الفكرية لدى كلّ منهما . كما أنّ وجه التطابق بين المشاغل المذهبيّة والسيّاسية لدى السلطتين العبّاسيّة والسّلجوقية من ناحية والاهتمامات الفكرية لدى الرّجلين من ناحيّة أخرى ، لا يمكن أن يعزى إلى محض الصّدفة وعفو البديهة . وهو ما يدعونا إلى اعتبار تلك المواقف الفكرية بمثابة الحلول المقترحة لمشاكل قائمة لها صلة بالسلطة والمجتمع [79] .

وإذا اعتبرنا أنّ موقف الغزالي قد كان فعلا حلاّ دينيا سياسيا في زمانه فما هي طبيعة هذا الحلّ وما هو أثره في مصير التّصوّف ؟ لا شكّ في أنّ موقف الغزالي قد كان مسعى توفيقيّا بين الفقه والتّصوّف إذ اعترف بالتّصوّف علمّا من علوم اللدّين إلى جانب الفقه ، له مجاله ورجاله ووسائله وغاياته واعتبره رافدا أساسيّا من روافد المعرفة الدّينية ، منبعه القلب وسبيله الذّوق والكشف [80] والنّفس الإنسانيّة ، في نظره ،

(78) كان نهج السنّة في معالجتها للأزمة التي أحدثها كلّ من علم الكلام والتّصوّف ، الجنوح إلى الحلول الوسطى بالتوفيق بين العقل والنّقل ، وكانت الأداة الناجعة التي استعملت في كلا الحالتين هي أداة التأويل سواء أتعلّق الأمر بالأشعري أو الغزالي .

(79) من العسير الفصل في هذا المضمار بين المواقف الدّينية والمواقف السيّاسيّة ، ذلك أنّ مواقف الفقهاء كانت تمثّل في الأغلب الموقف الرّسمي للسلطة السياسية أو كانت على الأقل متأثرة بالمناخ الثّقافي والسيّاسي المحيط بها .

(80) اعتبر الغزالي الإلهام الرّوحي أو الحدس والذّوق والكشف علمّا يقينيا والعلم اليقينيّ عنده هو « الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم » وقد وجد ذلك في التّصوّف وسمّاه « العلم اللّدنّي » (المنقذ من الضلال - طبعة دمشق ، 1353 هـ ، ص 7 - إحياء علوم الدّين - مطبعة الحلبي ، 1957 م . ج 3 ص 23 - 25) .

كالمرآة إذا صقلت بالرياضات وصفت بالعبادات انعكست فيها الأنوار الربّانية وتحققت فيها صفات الكمال الإلهية ، وغدت أقدر على معرفة اللّه والأنس بقربه ، والسّعادة بالوصول إليه . إلاّ أنّه ، وفق وجهة نظره السنّية في الألوهية قد وقف بالطريق الصوفي عند هذه الغاية مؤكّدا أنّ « العبد عبد والربّ ربّ ، ولن يكون أو يصير أحدهما الآخر البتّة »(81) ويعتبر أنّ أحوال المكاشفة الصّوفيّة ليست دائما مأمونة العواقب وخالصة من الوهم ما لم تعرض على محكّ الشّرع والعقل حماية لها من الزّيغ ولذلك جعل من الشّرع رقيبا على المعرفة الصّوفيّة بأن وضع لها حدودا وخلّصها من شوائب المؤثرات الغنوصية والفلسفية واللاّهوتية الدّخيلة . وبث في الشّرع من القيم والمبادئ والمفاهيم الصّوفيّة الأخلاقيّة ما أثرى به الحياة الرّوحيّة الإسلاميّة وهذّب به آداب السّلوك ، وجمع به كلمة رجال الدّين من جديد تحت راية واحدة .

ورغم رفض الغزالي للآراء المنحرفة عن الاعتقاد الإسلامي بعد مناقشتها فقد حاول أن يبرّئ ساحة كبار الصّوفيّة من تلك الآراء واقترح التّأويلات لأقوالهم وحسن الظنّ بهم فيما ينطقون به في حالات الوجد والسكر ومن ذلك قوله : « إذا وجدنا متصوّفا يدّعي أنّه الحق وجب تأويل قوله إمّا على أنّه يعترف بأن لا وجود له إلاّ بالحق ، وهذا التأويل منه بعيد لأنّ اللّفظ لا ينبئ به ولأنّ كلّ شيء سوى الحق فهو بالحق وإمّا على أنّ صاحب الذّوق يغفل عن ذاته فيكون همّه الحقّ وحده بحيث لا يكون فيه متّسع لغيره ، وعلى هذا الاعتبار العقلي وحده يمكن فهم شطحات الصّوفيّة لأنّ من يستغرقه شيء فينسيه كلّ شيء سواه يجوز له لا على سبيل الحقيقة أن يقول إنّه هو هو »(82) فالشّطح الصّوفي ،

---

(81) الغزالي ـ المنقذ من الضلال ـ ص 44 ـ 45 . انظر أيضا مقاصد الفلاسفة : طبعة القاهرة ـ 1355 هـ / 1936 م ـ ص 74 .

(82) الغزالي ـ المنقذ من الضلال ـ ص 44 ـ 45 .

في نظره ، لا يؤاخذ به أصحابه لأنّه صادر عن حالة استغراق تلتبس على الصّوفيّة فيها الحقائق لاسيّما إذا لم تكن لهم « قدمٌ راسخة في المعقولات » [83] فإذا تحقق لأحدهم نوع من القرب لم يميّز بين ذاته وذات الله « فيظنّ أنّه هو فيقول أنا الحق » [84] فيؤخذ قوله على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة . وهنا يلتقي الغزالي مع كبار منظّري التّصوّف السنّي ، في موقفهم من الشطح الصوفي ووجوب التّخلي عن الأخذ بظاهره لأنّه كما يقول الطوسي : « عبادة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها إلاّ من كان من أهلها » [85] ولأنّه عبارة « ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح » [86] ولذلك ينبغي تأويلها بالرجوع إلى خواصّ العارفين بها أو الصّمت حيال أسرارها . وهكذا يفضّل الغزالي التماس العذر للصّوفيّة وحسن الظنّ بهم على تكفيرهم بأقوالهم معتقدًا أنّ « التفكير فيه خطر والسّكوت لا خطر فيه » [87] ومحدّدا لدائرة الكفر بقوله : « لعلّك تشتهي أن تعرف حدّ الكفر لترعوي الفرق عن تكفير الفرق وتطويل اللّسان في أهل الإسلام : الكفر هو تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلّم في شيء ممّا جاء به والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به ومن كفر مسلما فقد كفر » [88] ويعتبر هذا الموقف أحد الأسباب

(83) المصر نفسه .

(84) المصدر نفسه . المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى . القاهرة ، 1324 هـ . ص 20 . 25 . راجع أيضا : عبد القادر محمود : الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام ، ص 202 و 233 . 235 .

(85) الطوسي : اللّمع . ص 454 .

(86) المصدر نفسه ، ص 506 .

(87) الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة . طبعة القاهرة ، 1325 هـ ، ص 23 . 25 . وانظر بنفس الطبعة : الجواهر الغوالي ، ص 49 و 89 .

(88) المصدر نفسه . انظر أيضا : تهافت الفلاسفة . تحقيق سليمان دنيا . مطبعة المعارف ، 1961 م ، ص 295 . 297 .

التي دعت بعض الدّارسين من قدامى ومحدثين إلى القول بأنّ الغزالي كان أكثر تسامحا مع الصّوفيّة منه مع الفلاسفة وإن كان قد تعرّض إلى أخطاء كل فريق منهم .

ومهما يكن من أمر تسامح الغزالي مع الصّوفيّة فإنّ موقفه قد اقتضته طبيعة المصالحة التي اضطلع بها إذ حاول رأب الصّدع ورتق الفتق ، والجمع بين قطبي الضمير الديني [89] مؤلّفا بين صورة الإله المستشرف المتعالي وصورة الإله القريب المستندي في غير تدابر أو تنافر ، ومؤسّسا لمنظومة سنيّة متكاملة في التّديّن والاعتقاد تنتقي من التّصوّف ما يلائمها من مثل روحية صالحة للمعاش والمعاد ، وتخضد في الآن نفسه شوكته المتمرّدة وحدّة الغلوّ فيه فلم يتسامح مع الصّوفيّة في دعواهم إسقاط التّكاليف الشّرعية ورفض الأحكام والتّسوية بين الحلال والحرام والتّفرقة بين الظاهر والباطن وبين الحقيقة والشّريعة ، والإنفراد بالعلم دون سائر العلماء وازدرائهم الفقهاء والمفسّرين والمحدّثين وتطاولهم عليهم وغير ذلك من أنواع الغرور [90] « وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله لا تحصى » [91] كما خالف اعتقاد من اعتقد منهم أنّ الدّنيا عدم ووهم لا حقيقة له وأنّها مصدر كلّ شرّ ورأس كلّ بلاء ولم ير رأيهم في أنّ الحياة الربّانية تستوجب قتل غرائز النفس البشرية ومحو الجسد لأنه في اعتبارهم سجن للرّوح . فعدّل من هذه المواقف والآراء بما يكفل سعادة المسلم في الدّارين ويجعل من معاشه ذخرا لمعاده معتبرا الحياة الدّنيا « مزرعة للآخرة » [92] .

---

(89) هـ . أ. جيب ـ H. A. Gibb : الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، ص 47 .

(90) الغزالي : إحياء علوم الدّين ـ ج 3 ، ص 348 ـ 350 .

(91) المصدر نفسه .

(92) الغزالي : إحياء علوم الدّين ـ ج 2 ، ص 62 ـ 66 .

أمّا الفقهاء ، لاسيّما المقلّدين منهم ، فقد انتقد اقتصارهم في بناء الأحكام على ظاهر أعمال الجوارح وأشكال العبادات ، وما له صلة منها بشؤون الدّنيا دون اهتمام بأمور الآخرة ، فهم « لا يتصرّفون في الباطن ولا في طريق الآخرة بل يبنون أحكام الدّين على ظاهر أعمال الجوارح فأما ما ينفع في الآخرة فليس هذا من حدود الفقه » [93] بينما العبرة في الأعمال بالقصد والنيّة والاستقامة والصّدق ، وليست قيمة العبادة في الحركة والسّكون وإنّما فيما ينشأ عنهما من تطهير للنفس وخشوع للقلب ولذلك اشترط الغزالي لصحّة الصّلاة حضور القلب وخشوعه خلافا لإجماع الفقهاء « فليس المقصود من وضع الجبهة على الأرض وضع الجبهة على الأرض بل خضوع القلب ... وليس المقصود من الزّكاة إزالة الملك بل إزالة رذيلة البخل وهو قطع علاقة القلب من المال ... وليس المقصود من التضحيّة لحومها ودماؤها ولكن استشعار القلب للتقوى بتعظيم شعائر اللّه تعالى » [94] وعلى هذا الأساس بنى رأيه في الرّبط بين النيّة والعمل إذ فيهما تمام العبادة مواصلا ومطوّرا بذلك ما بدأه سلفه المحاسبي [95] « فالنيّة أحد جزأي العبادة لكنّها خير الجزأين لأنّ الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلاّ لتأثيرها في القلب ليميل إلى الخير وينفر من الشرّ فيتفرّغ للفكر والذّكر الموصلين له إلى الأنس والعرفة الذين هما سبب سعادته القصوى » [96] وهكذا دعا الغزالي إلى أسلوب في التّديّن يتحد فيه الظاهر والباطن اعتقادا وسلوكا ويتعاضد فيه الفقه والتّصوّف في إطار شريعة واحدة .

---

(93) المصدر نفسه . ج 1 ، ص 23 ـ 24 ـ و ص 160 ـ 161 .

(94) المصدر نفسه . ج 1 ، ص 2 ، 23 و 24 و 74 و 144 و 160 ـ 161 .

(95) المحاسبي ـ الرعاية لحقوق اللّه ـ تحقيق مرجريت سميث Margaret Smith ـ لندن 1940 ، ص 141 ـ 146 .

(96) الغزالي : إحياء علوم الدّين ـ ج 1 ، ص 160 ـ 161 .

لا جدال ، إذن ، في أنّ محاولة الغزالي قد كانت انتصارا للسنّة بما تضمّنته من إحياء لعلوم الدّين من ناحية ، وتهذيب أو تدجين للتصوّف من ناحية أخرى ، لكنّ هذا الانتصار لم يدم ، في الواقع ، طويلا . إذ ما لبثت التّجارب الصّوفيّة المنحرفة عن منهج الاعتقاد والسلوك الإسلامي أن أعلنت تمرّدها من جديد ، خلال القرنين السادس والسابع للهجرة ، متأثرة في ذلك بروافد من الرّصيد الثّقافي الفلسفي الشرقي والغربي وببعض مبادئ الغلوّ الشّيعي (97) متخطيّة الحدود التي التزم بها التّصوّف السنّي . بينما كان علماء السنّة منشغلين بمجادلاتهم النظريّة وبما تواصل إذاك من خلافات بين الأشعرية والحنابلة خاصّة ، وفي وقت كانت فيه الأوضاع السياسية في حالة من الضعف والاضطراب (98) وقد شهدت هذه الظروف نشأة المدرسة الاشراقية في التّصوّف وتجدّد مأساة الحلاّج في شخص السهروردي المقتول بسبب نظريته في الباحث المتألّه واستمرار الوحي والنبوّة كما شهدت ظهور مدرسة وحدة الوجود ونظرية الإنسان الكامل مع محيي الدين بن عربي كاستمرار وتطوّر لمدرسة الحلاّج . ولم يكن التّجاوز للسنّة مجسّما فقط في نشأة التّصوّف الفلسفي الذي آل معه مفهوم التّوحيد إلى نوع من التماهي بين الله والكون ، بل تمثّل أيضا في ظهور الأنظمة الصّوفية الشعبية كتصوّف الأربطة (99) وتصوّف الطرق

---

(97) الجدير بالملاحظة أنّ هذه الروافد الثّقافية من فلسفية وعقدية ومذهبية هي التي تظافرت مع الأوضاع الاجتماعية والسياسية لتعزّز اتجاهات صوفيّة جديدة مختلفة عن سابقاتها ومغايرة للتّصوّر السنّي (انظر الإحالة رقم 18 و 19 من هذا البحث) .

(98) الملاحظ أنّ نوعا من التزامن قد وجد بين فترات الضعف والاضطراب السياسي من جهة وبروز التجارب الصوفية المجاوزة لحدود الإسلام السنّي وهو أمر جدير بمزيد الدرس .

(99) استفحل نظام الأربطة خاصة خلال القرنين السادس والسابع للهجرة وأضحت له قواعد وتعاليم وتقاليد راسخة شبيهة بنظم الرهبنة (انظر: ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson : في التّصوّف الإسلامي وتاريخه ، ص 58 ـ 60) .

الذي أقرّ نوعا من آداب السّلوك شبيها بنظام الرّهبنة ونشر مبدأ تقديس الأولياء باعتبارهم شفعاء ووسطاء بين الله والعباد . وهكذا عرف التّصوّف انتشارا كبيرا بين العامّة وجمهور الأمّة ولم يعد مذهب الخاصّة أو خاصّة الخاصّة حتى كاد يستأثر بالسلطة الرّوحيّة في المجتمع ، ويغدو منافسا خطيرا لعلماء السنّة ولسلطانهم الدّيني .

موقف المعارضة

إلاّ أنّ تلك السّلطة الرّوحية المتنامية سوف تصطدم من جديد بمعارضة سنيّة سيحمل لواءها المذهب الحنبلي وسوف تكون تلك المعارضة شديدة نظرا إلى طبيعة المذهب الذي أعطى للسنّة بعدًا سلفيا يستند في تصوّره لمبدأ الألوهية ولمفهوم التّقوى إلى مواقف « السلف الأكبر » [100] ونظرا كذلك إلى طبيعة الخصم المتمثل في ازدهار التّصوّف الوحدوي وفي تفاقم تأثير السّلوك الصّوفي داخل المجتمع وما رافق ذلك من انحرافات على مستوى السلوك والاعتقاد ، فلهذه الاعتبارات كان ردّ الفعل الحنبلي عنيفا إذ أفضى إلى مهاجمة معظم التجارب الصّوفية ولم يدّخر في هذه الحملة حتى التّصوّف السنّي الذي تصالح معه الفقهاء وعملوا على تأصيله في الشريعة . وقد ائتمّ فقهاء الحنابلة في موقفهم هذا بأئمتهم وفي طليعتهم مؤسس المذهب الإمام أحمد بن حنبل الذي عبّر منذ القرن الثالث للهجرة عن احترازه إزاء المحاسبي [101] وإن كان مرجع ذلك

---

(100) إشارة إلى مسلمي القرون الأولى وتطلق التسمية على وجه التحديد على الصّحابة والتابعين وتابعي التابعين ويعبّر عنهم أيضا بالسّلف الصّالح ، ويستند عادة في هذا التّحديد إلى الحديث النّبوي : « خير القرون قرني ثم الذّين يلونهم ثم الذين يلونهم » فنسنك ، أ. ي . المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبوي . 7 ـ ح ليدن 1936 ـ واستنبول ـ تونس 1987 ج 2 ص 96 .

(101) أشرنا إلى ذلك سابقا ـ راجع الإحالة رقم 10 من هذا البحث .

الاحتراز موضوع خلاف بين الحنابلة وغيرهم من فقهاء السنّة [102] وقد توارث علماء الحنابلة بعده هذا الاحتراز إلى أن آل مع الزّمن ومع تطوّر الظاهرة الصوفيّة إلى مواجهة ، فقد رويت عن ابن عقيل [103] وغيره من العلماء مواقف متشدّدة تنتقد اعتقاد الصّوفيّة وسلوكهم [104] وتراكمت تلك الاحترازات والانتقادات معبّرة عن معارضة المذهب للحركة الصّوفيّة .

لكن أول من عبّر عن موقف شامل ودقيق في صلب هذه المدرسة هو عبد الرحمان بن الجوزي [105] في كتابه « تلبيس إبليس أو نقد العلماء » ، وقد ذهب فيه مذهبا بالغ التّشدّد إذ لم يقتصر في معارضته للصّوفية على رفضه لتصوّف الاتحاد والحلول [106] أو لما تبنّته العامّة من

---

(102) يذكر البغدادي والمناوي والشعراني أن وجه انتقاد احمد بن حنبل للمحاسبي هو انخراطه في الجدل الكلامي وتصنيفه للكتب فيه لكنّه عدل عن موقفه هذا عندما استمع إلى الحارث في مجلسه فقال : « كنت أسمع عن تصوّفه خلاف ذلك ، استغفر اللّه العظيم ، رضي اللّه عنه » وقال في رواية اخرى « ما أعلم أنّي رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت من علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل » وتذكر رواية ثالثة أنّ ابن حنبل بكى من كلام المحاسبي حتى أغمي عليه (انظر في ذلك : تاريخ بغداد . ج 8 ص 211 وما بعدها . الكواكب الدّريّة ، ج 1 ص 213 . لواقح الأنوار ، ص 83 . 84) بينما لا يذكر الحنابلة عدول ابن حنبل عن موقفه ومنهم من يجعل سبب هجوم الإمام أحمد على المحاسبي تكلّمه في خطرات القلب ووساوس النفس (انظر : ابن الجوزي . تلبيس إبليس ، ص 166) .

(103) توفي سنة 513 هـ . وان كان ابن عقيل محلّ انتقاد لمناصرته الحلاّج ، وقد تراجع عن موقفه ذاك فيما بعد (انظر : دائرة المعارف الإسلامية . الطبعة الفرنسية الجديدة Ei2 مقال ابن عقيل) .

(104) من أمثلة هذا النّقد لوم ابن عقيل صوفيّة عصره على لزوم الأربطة والعزوف عن الكسب (راجع في ذلك : ابن الجوزي . تلبيس إبليس . ص 372) .

(105) توفي سنة 597 هـ .

(106) ابن الجوزي . تلبيس ابليس . ص 171 . 172 .

اعتقادات منحرفة نتيجة لتقديسهم المشائخ ولما اندسّ في دائرة التّصوّف الشعبي من المتشبّهين بالقوم وليسوا منهم بل امتدّ رفضه ليشمل التّصوّف السنّي أيضا (107) فكان موقفه أشبه ما يكون بالرّفض المطلق للظاهرة الصّوفية في أبعادها الثلاثة : الأخلاقية والسلوكية والعقدية .

وكان المرجع الأساسي الذي استند إليه ابن الجوزي في حملته هذه هو سيرة السلف في القرون الأولى . وهي السنّة في نظره وما أحدث بعد ذلك فهو البدعة . فكل ما لم يأت به الشّرع وإن وافقه فهو ابتداع ناهيك بما كان إضافة إليه أو حذفا منه (108) وانفراد الصّوفية بتسمية هو أمر حادث في الملّة إذ لم يعرف عن السّلف رغم تقواهم وورعهم أنّهم انفردوا بتسمية خاصة لأنّ الدّين واحد وهو الإسلام (109) وكل ما اختصّ به الصّوفيّة من سلوك وآداب هو بهذه المنزلة من الابتداع . أمّا علوم الصّوفيّة ومعارفهم فهي من وساوس الشياطين (110) والعلم الدّيني علم واحد وهو علم الشّريعة والفقهاء هم أربابه وليس لغيرهم الحق في أن يختصّوا في شؤون الدّين (111) .

وممّا آخذ به ابن الجوزي الصّوفيّة المعتقدات المتضاربة مع مفهوم التّوحيد كدعوى " العشق " للذّات الإلهية (112) أو إدعاء رؤية اللّه في

---

(107) المصدر نفسه ، ص 164 ـ 166 ، لم يكتف ابن الجوزي بنقد المتقدّمين من أعلام التصوّف السنّي مثل حاتم الأصم وسهل التستري وأبي الحسن النوري والحارث المحاسبي وغيرهم بل شمل نقده أيضا كبار المنظرين للتّصوّف من أعلام المدرسة السنيّة مثل السلمي والطوسي وأبي نعيم الاصفهاني وأبي القاسم القشيري ومحمد بن طاهر المقدسي وغير هؤلاء (راجع أيضا المصدر نفسه ـ ص 157 ـ 160 و 169 ـ 173) .

(108) المصدر نفسه ، ص 15 ـ 18 .

(109) المصدر نفسه ، ص 161 .

(110) المصدر نفسه ، ص 164 و 168 ـ راجع أيضا ص 325 و 374 هذا فضلا عن رفض مجمل السلوك الصوفي وخاصة السماع والرقص ولبس المرقعة (ص 182 ـ 258) .

(111) المصدر نفسه : ص 157 ـ 158 .

(112) المصدر نفسه ـ ص 164 و ص 170 ـ 171 وص 227 .

الدّنيا [113] أو دعوى الاتحاد والحلول مذكّرا في ذلك بإجماع الفقهاء على إدانة الحلاّج وهو ينتقد حالات الوجد والسماع والغناء والشطح وسائر الأحوال الصّوفية ويرى فيها ضربا من ضعف المدارك لدى أصحابها [114] أمّا الكشف الصّوفي فهو « واقعات » وأوهام تقع لأرباب النفوس الضعيفة فتخرجهم عن حدود الشّريعة بدعوى معاينة الحقيقة [115] وأمّا المجاهدات والرياضات النفسيّة والجسدية التي يمارسها الصوفيّة فهي في نظره لا تخلو من مبالغات تتعدّى حدود الحلال والحرام والمباح والمحظور والمكروه والمستحبّ وفيها ادعاء الكمال للنّفس البشرية وهو كمال موهوم مادامت النفوس في الأجساد [116] وفيها أيضا إضرار بالجسم والمزاج وتحريم للمباحات التي أحلّ الله لعباده .

ويهتم ابن الجوزي اهتماما خاصّا بنقد موقف الصّوفيّة من الدنيا فيؤكّد أنّها ليست في الدّين مذمومة لذاتها كما توهّموا [117] إذ كيف يذمّ الله ما أحلّ لعباده ؟ إنّما الذمّ واقع على سوء سلوك الإنسان فيها وعدم مراعاته لوجوه الحلال والحرام فيما يأخذه منها ، فالعزوف عن الدّنيا بدعوى التوجّه إلى الآخرة ليس من الدّين في شيء لأنّ الدّين يقوم على صلاح الدّنيا والآخرة معًا [118] ويمضي ابن الجوزي في رسم الحدود الفاصلة بين الفقه والتّصوّف متمسكا في ذلك بمنطوق الأحكام الشّرعية وبحدود الحلال والحرام تمسّكا لا يترك مجالا للتفاضل في الإيمان إلاّ

---

(113) المصدر نفسه . ص 174 .

(114) المصدر نفسه . ص 256 . 257 .

(115) المصدر نفسه . ص 368 . انظر أيضا قوله « ليس بين العلم واليقين تضادّ إنّما اليقين أعلى مراتب العلم » . ص 211 .

(116) المصدر نفسه . ص 369 (حيث يستعمل عبارة « الأشباح قائمة ») .

(117) المصدر نفسه . ص 150 .

(118) المصدر نفسه . ص 150 وما بعدها ، وكذلك ص 181 . 185 و ص 200 .

بمراعاة تلك الحدود ولا يعتبر فيه السّلوك الصّوفي إلاّ ضربا من الغلوّ في الدّين .

وبناء على هذا التّصوّر انتقد ابن الجوزي أبا حامد الغزالي وقال عنه إنّه باع الفقه بالتّصوّف وأنّه اضطرّ إلى الدفاع عن الصّوفيّة لاعتناقه مذهبهم وليس لنقص في علمه وفقهه [119] فجاراهم في مواقفهم من الدّنيا والعزوف عن متاعها وفي مفهوم الفقر وتفضيله على الغنى وفي تحريم المباحات على أنفسهم وإرهاق أجسادهم وغير ذلك ممّا لا يدخل تحت حكم فقهي أو مقصد شرعي [120] وإن كان الغزالي قد اعترف بأنّ الصّوفيّة قد أخذوا أنفسهم بما لا يفتي به الفقيه لشدّة اهتمامهم بأمور الآخرة .

من الواضح أنّ هذا الموقف قد كان بالغ التّشدد مع الصّوفيّة إذ رام صياغة تصوّر ديني مقنن بقواعد صارمة ومقيّدة للحياة الرّوحية ولكلّ اجتهاد في الإيمان [121] ولئن نسب ابن الجوزي هذا التّصوّر إلى السلف فإن هذه النّسبة لا تخلو هي الأخرى من إطلاق ومبالغة فكثير من أكابر السّلف قد فضّلوا الآخرة على الدّنيا وتعفّفوا عن المباحات وجاهدوا أنفسهم بالطاعات كما كان من بينهم من وازى بينهما فعمل لأخراه ولم ينس نصيبه من الدّنيا . فالموقفان ، في الحقيقة ، قد تعايشا في الضمير الدّيني الإسلامي وإن كان ما يراه بعضهم تفاضلا في الايمان يعتبره غيرهم وصاحب " التلبيس " منهم ، غلوّا في الدّين .

---

(119) المصدر نفسه . ص 176 . 177 و ص 176 وص 181 و ص 245 و ص 301 .

(120) المصدر نفسه . ص 301 .

(121) هذا الموقف مغاير لموقف ابن تيميّة (ت. 728 هـ) الذي كان يرى الاجتهاد في الايمان ويعتبره رسالة التّصوّف الحقيقي (انظر : مجموع الفتاوي . ج 11 ص 18 ، وقارن هذا الموقف بما يراه ابن الجوزي غلوّا في الدّين . تلبيس ، ص 211) .

ولعلّ من أسرار هذا الموقف العنيف الذي اتخذه ابن الجوزي ، فضلا عن المنطلقات المنهجية للتّصوّر الحنبلي في التّمسّك بظاهر النّصّ وتجنّب أي وجه من وجوه التأويل [122] وروده في سياق ردود الفعل على انتقادات الصّوفيّة للفقهاء بكونهم من أهل الدّنيا المتفسّحين في مباحاتها ، ومن المنشغلين بالعلم وجاهه عن الطّاعة والعبادة [123] ولا مراء في أنّ هذا النّفس الدّفاعي يشف عن كامن النّزاع على زعامة دينيّة أخذت مقاليدها تؤول تدريجيا إلى أيدي الصّوفية لتبسط نفوذها على العامة ولتجد طريقها تبعا لذلك ، ووفق اختلال ميزان القوى إلى اكتساب الحظوة لدى أصحاب السلطان أيضا وعلى ضوء هذه الأوضاع يمكن أن نفهم شدّة اهتمام ابن الجوزي بمقاومة صوفيّة الأربطة ، وتأثير سائر الآراء الصّوفية ، ولاسيّما المنحرفة منها ، في عقول العامّة [124] .

لقد كان الفقهاء ، إذن ، خلال هذا الطور وما تلاه في حالة دفاع عن مواقفهم إزاء تنامي المدّ الصّوفي وانتشار سلطانه ، وسوف تتجلّى مهمّة الدّفاع بشكل أوضح مع شيخ الإسلام تقي الدّين بن تيميّة [125] الذي قاوم صولة التّصوّف الفلسفي في عصره إذ وجد أمامه ، فضلا عن التراث الصوفي السابق له تراث السهروردي [126] وتراث ابن عربي ومدرسته لدى ابن سبعين [127]

(122) يعتمد المذهب الأصول النّقلية اساسا وأصل العلم عند أربابه هو المنقول وتلك « طريقة أهل السنّة والحديث ... وهي الطريقة المحمّديّة » (ابن تيميّة - مجموع الفتاوي - ج 2 ، ص 57) .

(123) ابن الجوزي - تلبيس ابليس - ص 158 و 327 و 388 .

(124) المصدر نفسه - ص 174 و 387 و 400 .

(125) توفي سنة 728 هـ .

(126) توفي سنة 587 هـ .

(127) توفي سنة 667 هـ .

والششتري [128] وابن الفارض[129] وجلال الدين الرومي[130] وغيرهم. كما تصدّى لتفشّي تصوّف الطرق حتى أودع السّجن مرّات بسبب مواقفه وآرائه [131].

ولقد عرف ابن تيمية بكونه خصما عنيدا للصوفية لأنّه كان أول من شنّ ثورة عارمة على العقائدالصّوفيّة المخالفة للمنهج الإسلامي في الاعتقاد وفي مقدّمتها عقيدة وحدة الوجود لدى مدرسة ابن عربي التي استفحل أمرها في عصره. فكان يدعوهم " أهل الوحدة من الملاحدة " لأنّهم اعتبروا الحقّ والخلق وجهين لحقيقة واحدة وخلطوا بين القديم والمحدث والخالق والمخلوق فعطّلوا حقيقة التّوحيد الإسلامية [132] كما دحض نظريتهم في تفضيل الولاية على النبوّة لاعتقادهم أنّ الوليّ متّصل بالله بلا واسطة بينما النّبيّ يتلقى الوحي بوسائط واعتبار الشريعة للمحجوبين

(128) توفي سنة 668 هـ.

(129) توفي سنة 632 هـ.

(130) توفي سنة 672 هـ.

(131) سجن في المرّة الأولى عاما وبضعة أشهر وذلك بسبب تأليفه للرسالة الحموية سنة 698 هـ وهي جواب عن سؤال حول الصفات ورد عليه من مدينة « حماة » ويتعلق بآية الإستواء على العرش وما يتصل بها من الآيات التي ورد فيها ذكر الوجه واليد والصفوف ومنه قوله تعالى : « الرّحمان على العرش استوى » (سورة طه - الآية 5) و « يد الله فوق أيديهم » (سورة الفتح - الآية 10) و « وجاء ربّك والملائكة صفّا صفّا » (سورة الفجر - الآية 22). وكان موقف ابن تيمية إزاء هذه الآيات هو التوقّف عن تأويلها مع التّسليم في الآن نفسه بتنزيه الله عن مشابهة المخلوقات تماما كما كان موقف الإمام ابن حنبل لكن ابن تيمية كان يلحّ على المعنى الحرفي للنّص مؤكّدا « أنّ الله على العرش حقيقة وأنّه يشار اليه بالإشارة الحسية وأنه يتكلّم بحرف وصوت ، وأنّه ينزل كنزوله هو (أي ابن تيمية) من فوق منبر الجامع الأكبر بدمشق. وبناء على ذلك اتهم بالتشبيه والتجسيم وقدّم للمحاكمة وحبس. ثم سجن مرّة ثانية لحملته على آراء ابن عربي ونقده للطرق الصّوفية فقد كان ينكر التوسل بغير الله وزيارة الأولياء والطواف حول الصّخرة والحجرة النّبوية وقد رأى معاصروه في ذلك انتقاما لمقام النّبي ولمكانة الأولياء الوارثين لعلمه. وظلّ ابن تيمية بين محاكمة وسجن إلى أن توفي في سجنه سنة 728 هـ (انظر : ابن كثير - البداية والنّهاية ، طبعة القاهرة 1351 هـ ج 14 ، ص 45 وص 123)

(132) ابن تيمية - بغية المرتاد في الردّ على الفلاسفة والقرامطة والباطنية - ط. القاهرة ، 1329 هـ - ج 5 ص 122 .

دون العارفين فدافع عن مقام النّبوّة وصحّح مفهوم الولاية وجعل الوليّ تابعا للنّبيّ ومقتديا بسيرته وهديه [133] وهاجم نظرية وحدة الأديان مبرزا ما يترتب عليها من الغاء لمفهوم الدّيانة وتعطيل لحقيقة الرّسالة [134] وكما هاجم ابن تيمية نظرية وحدة الوجود بمختلف أشكالها وتصدّى لمقدّماتها لدى مدارس الاتحاد والحلول فاعتبر أعلامها من القائلين بالوحدة الجزئية أي بحلول الذّات الإلهية في معيّن بينما قال أنصار الوحدة المطلقة بحلوله في جميع الأعيان [135] وبناء على ذلك اعتبر الحلاّج من أهل الوحدة الملاحدة لأنّ الفناء الذي حققه هو ، في نظره ، « فناء عن وجود السوى » وليس فناءا « عن شهود السوى » [136] فلم تكن الوحدة التي نشدها وحدة شهود بل وحدة وجود وحتى إذا رأى فيها المدافعون عنه شهودا للحق فهو عنده شهود ملحد لأنّه سوّى فيه بين الكفر والإيمان [137] . وهكذا لم يذهب ابن تيمية مذهب الغزالي في التماس العذر له وحسن الظنّ بأمثاله [138] واعتبر أصحاب هذه المعتقدات كلّها في صفّ واحد غير آبه بما بينهم من فوارق ومصدرًا حكمه عليهم بالإلحاد .

---

(133) ابن تيمية : الفرقـان بين أولياء الرّحمان وأولياء الشيطان - مجموع الفتاوي - ج 11 - ص 161 - 163 و ص 225 - 226 .

(134) ابن تيمية : مجموع الفتاوي - ج 11 - ص 50 .

(135) ابن تيمية : حقيقة مذهب الاتحادين أو وحدة الوجود - مجموع الفتاوي - ج 2 ص 140 - 145 .

(136) ابن تيميّة : الردّ الأقوم على ما في نصوص الحكم - مجموع الفتاوي - ج 2 ص 369 - 372 .

(137) المصدر نفسه - ص 377 وما بعدها .

(138) الملاحظ أنّ الغزالي رغم انتقاده ودحضه لعقيدة الاتحاد والحلول كان يلتمس العذر لأصحابها ويعتبر الحلاّج وليّا .

وقد تميّز ابن تيمية بحسّ نقدي مرهف ، رغم تحامله أحيانا ، وذلك حين أرجع تلك العقائد إلى أصولها الدخلية وخاصة منها الأصول الفلسفية اليونانية القائمة على نظرية الفيض والصدور [139] وهي أصول تبنّتها الفلسفة الإسلامية وتسرّبت إلى الفلسفة الصّوفيّة فتجلّت في فلسفة الأنوار لدى السهروردي ونظرية الاتصال لدى الفارابي [140] وابن سينا [141] كما لم يغفل عن الأثر النصراني المتأتي من عقيدة التجسّد المسيحيّة [142] إلاّ أنه وفق نظريته الخاصة في الألوهية [143] يضع المسؤولية الكبرى في النهاية على كاهل الجهمية [144] ويعزوها إلى مقالات جهم بن صفوان [145] في التّوحيد ولاسيما اعتقاده أنّ اللّه بذاته في كل مكان [146] ونفيه للجهة عنه [147] وتأويل كلام اللّه لموسى بالإلهام [148] إلاّ أنّ آراء الجهمية تهدف إلى تنزيه الذّات الإلهية وقد اتضحت مقاصدها منذ الخلاف الناشب بين الجهم ومقاتل

(139) ابن تيمية : بغية المرتاد . ج 5 ، ص 6 . 7 .

(140) توفي سنة 339 هـ .

(141) توفي سنة 428 هـ .

(142) ابن تيمية : حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود . مجموع الفتاوي ، ج 2 ص 172 . 173 .

(143) هي نظريّة المتوقفين من السّلف وقد كان ابن تيمية أكثر منهم تشبّثا بحرفية النّصّ فغدا أميل إلى التّجسيم (راجع الإحالة رقم 131 من هذا البحث) .

(144) ابن تيمية : الردّ الأقوم على ما في نصوص الحكم . مجموع الفتاوي . ج 2 . ص 367.

(145) توفي سنة 128 هـ .

(146) ابن تيمية : حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود . مجموع الفتاوي . ج 2 ، ص 140 . 141 .

(147) المصدر نفسه .

(148) ابن حنبل : الردّ على الجهمية والزنادقة . ط. الرياض 1977 م ، ص 120 . الدرامي : الردّ على الجهمية ، ط. ليون 1960 . ص 94 . ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، ج 3 ص 318 .

ابن سليمان [149] وهي مقاصد لا تنسجم مع النظريات الصّوفيّة في الاتحاد والحلول ووحدة الوجود لتورّطها في شبه التجسّد والتّجسيم والتّشبيه فقد عرف عن الجهم نفيه للصفات وللإستواء المادي ، ولمبدأ التمكّن في السّماء وهي قضايا كان المذهب السلفي يثبّتها أو يتوقف بشأنها ويمسك عن تأويلها مُنكرا على الجهمية والمعتزلة والشّيعة والأشاعرة أيضا اعتماد العقل في فهمها ومتمسّكا بمبدأ التّسليم بها عن طريق السّماع . وقد ذهب ابن تيمية في الدفاع عن عقيدة السلف في الألوهية مذهبا بعيدا تجلّى خاصّة في الرّسالة الحموية [150] واقترب به من دائرة التّجسيم والتّشبيه مما تسبب في سجنه وهكذا يتضح أنّ نقده للصّوفيّة لم يخل رغم دقّته في التّمييز بين عقيدة التوحيد الإسلامية وغيرها من النّظريات الدّخيلة ، من وقوع تحت تأثير الانتماء المذهبي والخلاف العقائدي . وكذلك كان الشأن معه في نقده للجبر الصّوفي فهو لا يكتفي بإرجاعه إلى أصول جهمية بل يتّهم أيضا أهل السنّة من الأشاعرة بالسير على نفس المنوال معتبرا نظرية الكسب عندهم « تجهّمًا جديدًا » . والواقع أنّ ابن تيمية بسلفيته المتشدّدة لم يكن يقبل أي ضرب من ضروب التأويل في شؤون الاعتقاد وكان يفضل التوقّف عند منطوق النّصّ الدّيني على غرار السّلف ، ولذلك كان يلقي تبعة كل انحراف على كاهل العدوّ التاريخي للسلفية وهو الجهمية .

ولم يسلم التصوّف السنّي ، تبعا لذلك ، من ثورته السلفيّة العارمة وهو لئن أنصف الغزالي في ردّه على صوفيّة الاتحاد والحلول وعلى النظريات الفلسفية الدّخيلة [151] فهو لم يكن يوافقه على كل تأويلاته

---

(149) توفي سنة 150 هـ وهو زعيم المشبّهة والقائل بأنّ الله جسم يشبه المخلوقات .

(150) راجع الإحالة رقم 131 من هذا البحث .

(151) أشار ابن تيمية إلى ردّ الغزالي على هذه الآراء وبرّأه من القول بها فأكّد أنّه « لم يقل بذلك بل يكفّر من يقول بذلك » (بغية المرتاد ، أو السبعينية ـ ج 5 ص 6 ـ 7) .

الصّوفيّة فكتاب " الاحياء " في نظره ، فيه ما هو مقبول وما هو مذموم وما هو متنازع فيه و « فيه أحاديث وآثار ضعيفة بل موضوعة كثيرة وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وترّهاتهم »[152] ولم يغفر له أيضا تسامحه مع بعض كبار الصّوفية ، والتماس العذر لهم لأنّه « إذا ذكر معارف الصّوفيّة كان بمنزلة من أخذ عدوّا للمسلمين وألبسه ثياب المسلمين » لكنّه يعترف ، مع ذلك ، بأنّ في كتاب " الاحياء " « من كلام المشايخ الصّوفية العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنّة » ويستخلص من ذلك قائلا « فلهذا اختلف فيه اجتهاد النّاس وتنازعوا فيه »[153] .

وفي هذا التّمييز بين المقبول والمردود من تصوّف الغزالي يكمن نقد ابن تيمية للتصوّف السنّي وسرعان ما نتبيّن أنّ علامة التّمييز عنده تتمثّل في الحدّ الفاصل بين الاعتقاد السلفي والاعتقاد السنّي كما بلوره الأشعري ورسّخه أبو حامد الغزالي وغيره من أعلام المدرسة الأشعرية . وهو الحدّ الفاصل بين منهجين في التّعامل مع النّصّ الدّيني : المنهج السّلفي المتوقّف عند ظاهر النّصّ والرّافض لكلّ تأويل عقلي والمنهج السنّي الأشعري الجامع بين مقتضيات العقل والنّقل فيما يتّصل بشؤون الاعتقاد . فالخلاف إذن له صلة بقضايا الكلام وإن اتخذ من التّصوّف سياقا وإطارا إذ يتناول مسائل الذات والصفات والجبر والاختيار والتّنزيه والتشبيه وغيرها من المسائل النّاجمة عن الخلاف بين المنهجين[154] ويمكن أن نضرب مثالا على ذلك بقضية رؤية اللّه في اليوم الآخر[155] التي اتخذ منها ابن تيمية

---

(152) ابن تيمية : التحفة العراقية في الأعمال القلبية . مجموع الفتاوي ، ج 10 ص 551 . 552 .

(153) المصدر نفسه .

(154) ابن تيمية : منهاج السنّة . ط . 1321 هـ ، ج 3 ، ص 23 . 25 وص 91 .

(155) المصدر نفسه . ج 3 . ص 97 . 102 .

موضوعا لنقد الغزالي وغيره من أهل السنّة . فهو ينتقدهم لتأويلهم المظهر الحسّي في هذه الرؤية بمزيد العلم كاللذّة التي في الدّنيا بذكره ولكنّها أكمل [156] وذلك حرصا منهم على مبدأ تنزيه الذّات الإلهية عن المدركات الحسّية ، وهو هنا ، لا ينتقد الغزالي فقط بل يتحامل على الجويني [157] والباقلاني [158] والأشعري أيضا ويراهم متأثرين في ذلك بمتصوّفة الفلاسفة من النفاة مثل الفارابي [159] القائل باللّذة العقليّة وغيره من نفاة النّعيم الحسّي في الجنّة ويعزو ابن تيمية ، في نهاية المطاف موقفهم هذا إلى الجهمية والمعتزلة الذين ينكرون الرؤية أصلاً ويؤوّلون مسألة تكليم الله لموسى وينفون الصفات ، وهكذا يضع ابن تيمية جميع المخالفين لموقفه السّلفي في صفّ واحد لتحكيمهم العقل إن قليلا أو كثيرا في شؤون العقيدة وفي مقدّمتهم الجهميّة سبب كلّ البلاء [160] .

وقد انتقد ابن تيمية المدرسة الشاذلية في التّصوّف وهي ذات اتجاه سنّي وتقتفي في ذلك آثار الغزالي فاتهم أبا الحسن الشّاذلي [161] بالإنسياق وراء مدرسة ابن عربي لقوله بحالتي " القبض " و " البسط " ، كما دخل في خصومة مع أشهر تلاميذه وهو ابن عطاء الله

---

(156) المصدر نفسه . ج 3 ، ص 98 وما بعدها . يقول عن المنكرين للرؤية ما يلي : « والمنكرون لرؤيته من الجهمية والمعتزلة تنكر هذه اللذّة وقد يفسّرها من يتأوّل الرؤية بمزيد العلم كاللذّة التي في الدّنيا بذكره لكن تلك أكمل وهذا قول متصوّفة الفلاسفة والنفاة كالفارابي وأبي حامد وأمثاله فإنّ ما في كتبه من الأحياء وغيره من لذّة النّظر الى وجهه هو بهذا المعنى » .

(157) توفي سنة 478 هـ .

(158) توفي سنة 403 هـ .

(159) توفي سنة 339 هـ .

(160) عبد القادر محمود : الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام . ص 144 . 146 . انظر أيضا : علي سامي النّشار . نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج 1 ص 221 .

(161) توفي سنة 656 هـ .

السكندري [162] فاتّهمه بالقول بالحلول ووحدة الوجود معتمدا في ذلك بعض العبارات الواردة في مؤلفاته [163] وقد أورد ابن الألوسي البغدادي في " جلاء العينين " نصّ تلك العبارات مؤكّدا أنّ اتهام ابن تيمية لا محلّ له لأنّ تلك العبارات يمكن تأويلها عند أربابها تأويلات مرضية [164] لكنّ ابن تيمية لم يكن يدع مجالا لأيّ تأويل إذ لم يسلم من نقده حتّى الهروي الأنصاري [165] المعروف بسلفيته ورأى في نظرية " المراد " [166] عنده ما يلوّح بمبدأ الجبر ويفضي الى إسقاط التكاليف [167] إلاّ أنّ ابن قيّم الجوزية [168] سوف يتدارك هذا الاتهام وسيكون دون شيخه تشدّدا في هذه المسألة [169] .

لكن حدّة ابن تيمية في نقده للصّوفيّة قد بلغت أوجها مع التّصوّف الطرقي فقد اتّسم موقفه بمواجهة صريحة لما نشرته الطرق من

---

(162) توفي سنة 709 هـ .

(163) من أشهر مؤلفاته الحكم العطائية . وله أيضا التنوير في اسقاط التدبير . ولطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العبّاس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن . وعنوان الطريق في آداب الطريق . وتاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس .

(164) ابن الألوسي البغدادي : جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين . طبعة القاهرة ، 1298 هـ ، ص 41 . 43

(165) توفي سنة 481 هـ . (راجع الإحالة رقم 73 من هذا البحث) .

(166) هو أرفع مقام في " منازل السائرين " عند الهروي وهو مقام الولاية (منازل السائرين . شرح القاشاني (ت. 730 هـ) . طبعة 1315 هـ ، ص 260 . 268) .

(167) ابن تيمية : منهاج السنّة النّبويّة . ج 3 ، ص 23 . 25 و ص 91 وما بعدها .

(168) توفي سنة 751 هـ .

(169) دافع ابن القيّم في " مدارج السالكين " وهو الشرح الذي وضعه لمنازل السائرين عن الهروي الأنصاري وردّ تهمة الاتحاد والحلول التي رماه بها أستاذه ابن تيمية (انظر في ذلك ما نقله عبد القادر محمود عن " المدارج " في كتابه : الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام ، ص 120 . 121) .

اعتقادات في نفوس العامّة ، ولاسيما عقيدة الولاء للمشايخ وتقديس الأولياء واعتبارهم معصومين وشفعاء عند الله ووسطاء بينه وبين عباده . وقد انتقد في هذا السياق اتباع أحمد الرفاعي وبرّأه من دعاويهم مؤكّدا العصمة للأنبياء دون الأولياء ومبيّنا أنّ الوساطة إشراك بالله وأنّ من اتّخذوا من دون الله شفعاء هم من جنس المشركين [170] كما هاجم ظاهرة الخوارق والكرامات ولم ير فيها دليلا على صحّة الولاية إذ قد يكون " الخارق للفاجر " على حدّ قوله ، ولذلك وجب التّمييز بين الكلمة الدّينية والكلمة الكونية [171] وبين الخارق الدّيني أو المؤيّد للدّين ، والخارق الكوني المتّصل بالإرادة الكونية . فما ليس فيه حجّة على الدّين أو نفع للمؤمنين لا يعتبر برهانا على صدق الولاية وأعظم الكرامات العمل الصالح وصدق الإيمان والحجّة في الدّين وقضاء مصالح المسلمين . وأحسن دليل على الولاية مطابقتها للكتاب والسنّة [172] وقد تصدّى ابن تيمية لما تردّى فيه التصوّف الطرقي من انحرافات فشنّع على " صوفيّة الأرزاق " اعتقادهم الجبري [173] وفضح مظاهر الإباحة واللّهو في السماع وما أفضت إليه من ولع بالنّسوان وشغف بالمردان كما شهّر بأعمال الشّعوذة والدّجل واصطناع حالات الصّرع واللّعب بالحيات والنّار وتحدّى بنقده هذا أقوى الطرق نفوذا في عصره ومن مواقفه المشهورة في ذلك مناظرته للبطائحية بمحضر السلطان [174] .

---

(170) ابن تيميّة : الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان - مجموع الفتاوي - ج 11 ، ص 290 - 293 .

(171) المصدر نفسه : ص 262 - 265 و ص 283 - 285 .

(172) المصدر نفسه ص 161 - 163 وص 169 - 171 .

(173) ابن تيمية : الصّوفيّة والفقراء - مجموع الفتاوي - ج 11 ص 18 - 19 .

(174) مناظرة ابن تيمية لدجاجلة البطائحية - مجموع الفتاوي - ج 11 ، ص 445 - 474 .

ومهما يكن من أمر تحامل ابن تيمية أو إنصافه ، وانحيازه أو تجرّده فإنّ معارضته المتشدّدة للصّوفية قد كانت معارضة ناقد لكلّ ما في التّجارب الصوفية الإسلامية من شبه التضارب مع حقيقة التّوحيد وحقيقة الرّسالة وهما أصلا الإسلام ولم تكن معارضة رافض للتجربة الصّوفية بالكلية . إلاّ أنّه رغم اعترافه بالتّصوّف باعتباره « اجتهادا في الإيمان » [175] واعترافه بالفقه باعتباره « اجتهادًا في الأحكام » ورغم احترامه لأعلام التّصوّف السنّي والسلفي مثل رابعة [176] والجنيد، وأبي حامد الغزالي والهروي الأنصاري ، وأبي طالب المكّي [177] فضلا عن أوائل الصّوفيّة من السّلف فإنّه لم يكن يتورّع عن نقدهم . ولا يكاد يحتفظ من التّصوّف إلاّ بما ينسجم مع طبيعة انتمائه المذهبي ومعتقده السّلفي .

ولاَ نجد من حمل لواء المعارضة الحنبلية ، بعد ابن تيمية ، أحسن من تلميذه الشّهير ابن قيّم الجوزيّة، الذي اقتفى أثر أستاذه في الردّ على دعاة وحدة الوجود والحكم على مدرسة ابن عربي بأنّها مدرسة أهل الإلحاد « الذين يقولون ما ثمّ وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق ، بل وجود هذا العالم هو وجود عين الله وهو حقيقة هذا العالم ، فليس عند القوم ربّ ولا عبد ولا مالك ولا مملوك ولا راحم ولا مرحوم ولا عابد ولا معبود ولا مستعان به . بل الربّ هو نفس العبد وحقيقته والمالك هو عين المملوك والرّاحم هو عين المرحوم . وإنّما التغاير أمر اعتباري بحسب مظاهر الذات وتجلّياتها فظهر الله في صورة معبود كما ظهر في صورة فرعون وفي صورة عبد كما ظهر في صورة العبيد وفي صورة هاد كما في صورة الأنبياء والرّسل والعلماء. والكل من عين واحدة بل

(175) ابن تيمية : الصّوفيّة والفقراء ـ مجموع الفتاوي ، ج 11 ، ص 16 .

(176) توفيت سنة 185 هـ . وقد دافع ابن تيمية عن رابعة واعتبرها « عابدة مؤمنة » (مجموعة الرسائل والمسائل ـ طبعة القاهرة ، 1341 هـ ج 1 ص 62) .

(177) توفي سنة 386 هـ (راجع الإحالة رقم 73 من هذا البحث) .

هو العين الواحدة » [178] وقد تعرّض ابن القيّم إلى ما يترتّب على منطق هذا المذهب من خلل في القيم الخلقية ومن تصوّر معكوس لطبيعة الوجود فقال منددا بأنصار هذا المذهب : « أيرضون أن يسوّى بين أحدهم وبين الكلب والخنزير فيأكلان معا في إناء واحد ؟ بل أيرضون أن يكونوا كالخراف والدّجاج وأنواع الحيوان والطير الذي يذبح فيذبحون ويكونون طعاما لبعض السّباع وجوارح الطّير ؟ وهل يرضون أن يكون أحدهم والحجر سواء لا يقع حساب على من داسه أو حطّمه ؟ » [179] ويمضي ابن القيّم حاذيا حذو أستاذه في حشد البراهين الدّالّة على ضرورة التمييز بين الخالق والمخلوق والعابد والمعبود فإذا كان أهل الوحدة يعتبرون أنّ المخلوقات من أفعال الله وأنّ أفعاله من صفاته وصفاته من ذاته ، فإنّه يردّ عليهم بأنّ المخلوقات ليست من صفاته القائمة بذاته بل من آثار أفعاله أي من مفعولاته وهي منفصلة عنه باعتبارها محدثات [180] وإذا كان هذا هو موقف ابن القيّم من صوفيّة وحدة الوجود فإنّه كان دون أستاذه تشدّدا مع التّصوّف السنّي والسلفي ويتّضح ذلك خاصّة في «مدارج السّالكين » [181] الذي دافع فيه عن الهروي الأنصاري وبرّأه من تهمة الحلول والاتحاد التي رماه بها ابن تيميّة .

موقف التّأصيل

لا جدال ، إذن ، في أنّ معارضة سنيّة للتّصوّف قد وجدت في تاريخ الفكر الدّيني الإسلامي ، ولا جدال أيضا في أنّ الموقف الحنبلي قد

---

(178) ابن قيّم الجوزية : التّفسير القيّم ، ص 51 ـ 52 .

(179) ابن قيّم الجوزية : مدارج السالكين ـ ط ـ القاهرة ، 1956 ـ ج 3 ـ ص 94 .

(180) المصدر نفسه .

(181) مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين : شرح منازل السّائرين للهروي الأنصاري ، طبعة المنار بمصر 1331 / 1334 هـ ، وطبعة القاهرة 1933 ـ 1956 م في ثلاثة أجزاء .

مثّل أعنف مظهر لها كما كان له أثره في مزيد تحصين موقع السّنّة تجاه المواقف الصّوفيّة المتطرّفة ، ويظهر ذلك خاصّة في انحصار تلك المواقف في مناطق محدّدة من العالم الإسلامي دون غيرها [182] لكن ذلك الأثر لم يكن كفيلا بإيقاف تيّار التصوّف الفلسفي الذي تواصل مع عبد الكريم الجيلي [183] وصدر الدين الشّيرازي [184] ولا كذلك بالحدّ من انتشار التّصوّف الطرقي الذي اكتسح الحياة الدّينية الإسلامية . فالإنتصار الذي حققته السنّة لم يكن في الحقيقة كاملا ممّا جعل البعض يعتقد أنّ القلعة التي ما فتئ الفقهاء يحرصون على تحصينها بعدّة من الأدلّة والبراهين لم تكن في الواقع جدّ حصينة [185] ومردّ ذلك إلى جملة من الأسباب من بينها أنّ الفقهاء رغم انتمائهم السنّي الموحّد لم تكن لهم في الواقع منطلقات منهجية موحّدة في التّعامل مع النّصّ الدّيني فاختلفت ، تبعًا لذلك حظوظهم من التّأويل بالإضافة إلى ما تلوّنت به مواقفهم من تباين في الاعتقاد بين سنّة أشعريّة وسنّة سلفيّة ممّا جعل السنّة لا تواجه التّصوّف مواجهة واحدة ولا تتعامل معه بشكل منسّق . ولئن وجد حدّ أدنى من الاتفاق على درء خطر النّظريات المخالفة للمنهج الإسلامي فإنّ المواقف لم تكن بنفس الدّرجة من الحسم لأنّ هامش الاجتهاد في رصد ذلك الخطر قد ظلّ فسيحا ولذلك تنوّعت داخله المواقف بتنوّع الانتماء ، وحتى بتنوّع الأشخاص أحيانا داخل المذهب الواحد ومدى تسامحهم أو تشدّدهم مع التّيار الصّوفي . وممّا زاد في هشاشة الموقف السنّي أنّ الفقهاء لم يكونوا

---

(182) انحصرت تلك التيّارات خاصة بإيران وتركيا وبعض مناطق العراق حيث الشّيعة المتصوّفة .

(183) توفي سنة 805 هـ مؤلف " الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل " . ط . القاهرة ، 1304 هـ / 1886 م .

(184) توفي سنة 1050 هـ مؤلف " الحكمة المتعالية " أو " الأسفار الأربعة " . ط . مصر 1212 هـ .

(185) هـ . أ . جيب H. A. Gibb : الاتجاهات الحديثة في الإسلام . ص 46 وما بعدها .

دائما مدركين لطبيعة العدوّ الذي يقاومونه ويشنّون حملاتهم ضدّه ، ولا عارفين بسرّ تأثيره القوي في الضّمير الدّيني الإسلامي [186] فضلا عن أنّ الحياة الدينية الإسلامية لم تعرف نوعا واحدا من التّصوّف ممّا عسرت معه محاصرة الظاهرة الصّوفيّة .

ولعلّ في هذه الاعتبارات السّالفة ما يفسّر اضطراب المواقف وتأرجحها بين التماس العذر للصّوفيّة استنادا إلى مفهوم « الشّطح » [187] وحسن الظنّ في تأويله اعتبارا لحالات الوجد والسكر والفناء ، لدى البعض ، وإدانة أصحابه ومؤاخذتهم بأقوالهم والطّعن في عقيدتهم لدى البعض الآخر وتصل المواقف الى حدّ التّضارب أحيانا بشأن كبار المتصوّفة . فقد استمرّ الخلاف في الفقهاء حول تصوّف الحلاّج وتردّد صداه في تاريخ الفكر الديني الإسلامي عبر مختلف العصور [188] فمن الشافعية من دافع عنه أو أحسن الظّنّ به كالإمام أبي حامد الغزالي الذي التمس له العُذر [189] في حال سكره ، بينما كفره الجويني ، والذهبي [190] ولزم الحياد كلّ من ابن سريج [191] وابن حجر [192] والسّيوطي [193] ومن المالكية من انتقده كالطرطوشي [194] وعياض [195]

(186) المرجع نفسه ، ص 51 .

(187) راجع الاحالة رقم 85 من هذا البحث .

(188) دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة الفرنسية الجديدة (EI2) - مقال : حلاّج - بقلم : (ل . ماسينيون و ل . غاردي L. Gardet) .

(189) الغزالي : الأحياء - ج 3 ص 348 - 350 .

(190) توفي سنة 748 هـ أو 753 هـ .

(191) توفي سنة 306 هـ .

(192) توفي سنة 852 هـ .

(193) توفي سنة 911 هـ .

(194) توفي سنة 520 هـ .

(195) توفي سنة 544 هـ .

وابن خلدون [196] ومنهم من دافع عنه أو لزم الحياد ، ومن الحنابلة من خاصمه كابن الجوزي وابن تيمية ومن ناصره كابن عقيل [197] ومنهم من حايد . ومن الحنفية من والاه أو عاداه ومنهم من توقّف كابن بهلول [198] وتذكر المصادر غير هؤلاء ممّن يجوز إدراج أسمائهم في إطار هذا التّصنيف الثلاثي [199] .

من الواضح إذن أنّ تاريخ العلاقة بين الفقهاء والصّوفيّة قد تمخّض عن تيّارين على الأقل داخل الدّائرة السّنّية ، اتسم الأول ، رغم معارضته بالتسامح بينما عرف الثاني بالتّشدّد . ولذلك كانت المواقف متأرجحة بين هذين القطبين وربّما بلغت درجة الخلاف ممّا دعا بعضهم ، في وقت ما ، إلى التّحكيم بينها [200] فإذا « كان ملا علي القارئ ، يكفّر ابن عربي في أربع وعشرين دعوى من دعاويه » [201] وكان ابن حجر العسقلاني يتهم ابن الفارض ، بالاتحاد الصّريح [202] وإذا كان برهان الدّين البقاعي [203] يؤلف « تنبيه الغبيّ على تكفير ابن عربي » و « تحذير العباد من أهل

(196) توفي سنة 808 هـ .

(197) توفي سنة 513 هـ وكذلك الطّوفي المتوفى سنة 715 هـ .

(198) توفي سنة 318 هـ (راجع حول كلّ من سبق ذكرهم : دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الفرنسية الجديدة : Ei2 ـ مقال الحلاج) .

(199) وقد كفّره فقهاء الظاهرية وفي مقدّمتهم محمد بن داود (ت. 297 هـ) وابن حزم (ت. 456 هـ) المرجع نفسه لـ ماسينيون L. Massignon ـ أخبار الحلاج . طبعة باريس ـ ص 268 .

(200) ابن الألوسي البغدادي : جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين . طبعة القاهرة 1298 هـ ، ص 40 وما تلاها .

(201) أحمد أمين : ظهر الإسلام ـ دار المعارف ، القاهرة ـ ج 4 ، ص 228 .

(202) محمد مصطفى حلمي ـ ابن الفارض والحب الإلهي ـ القاهرة ، 1945 ، ص 82 وما بعدها .

(203) توفي سنة 858 هـ .

العناد ببدعة الإلحاد »[204] معددا العلماء الذين رموا مدرسة ابن عربي بالزّندقة[205] ومذكّرا بمؤلفاتهم في هذا الصّدد[206] فإنّ السيوطي يردّ على البقاعي وأضرابه مدافعا عن ابن عربي في كتابه « تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي » . ومناصرا ابن الفارض في « قمع المعارض بنصرة ابن الفارض »[207] وأمثال هذه المجادلات ، في العصور الموالية كثيرة وهي لا تخلو من تعصّب لنصرة الأشخاص في الجبهتين المتعارضتين دون الاحتكام في ذلك إلى الجوانب العلمية الدّقيقة .

ورغم ذلك فقد ظهرت وسط هذا الخضمّ من المجادلات ، ومنذ القرن الثامن للهجرة ، مواقف لبعض الفقهاء الأعلام ، تحاول التنسيق بين أجزاء المنظومة الفقهية السنّية ، والحدّ من مواطن الشطط في الإتجاهين ، بضبط حدود التّسامح والتّشدّد إزاء الظاهرة الصّوفيّة . ولعلّ من أبرز هذه المواقف موقف ابن خلدون[208] وموقف الشاطبي[209] وذلك بمناسبة الخلاف الذي ظهر بين الفقهاء والصّوفيّة حول ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد .

---

(204) أحمد أمين : ظهر الإسلام - ج 4 ، ص 228 - مصطفى حلمي - ابن الفارض والحب الإلهي ، ص 84 - 85 .

(205) وقد خصّ بالذّكر عز الدين بن عبد السلام ، وابن دقيق العيد ، وتقيّ الدين السبكي (المرجع نفسه) .

(206) ذكر منها : لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ، وتاريخ ابن كثير ، وناصحة الموحّدين وفاضحة الملحدين للعلاء البخاري ، والفتاوي المكيّة للعراقي ، وتاريخ العيني ، وشرح التائية للبساطي ، وكشف الغطاء لابن الأهدل ، كما ذكر البقاعي أنّ ابن عربي وابن الفارض كانا يتعاطيان الحشيش (المرجع نفسه ، انظر أيضا : عبد القادر محمود : الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام ، ص 634 - 635) .

(207) صالح المقبلي : العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشائخ ، ط. القاهرة 1328 هـ ص 378 - مصطفى حلمي - ابن الفارض والحب الإلهي ، ص 85 - 86 - دائرة المعارف الإسلامية - المطبعة العربية - مقال : ابن عربي ، ص 231 - 237) .

(208) راجع الإحالة رقم 196 من هذا البحث .

(209) توفي سنة 790 هـ .

كان موقف ابن خلدون موقفا تظافرت على صوغه ثلاث مؤهلات تميّزت بها ثقافة الرّجل ، ونعني بها ثقافة المؤرخ ، والفقيه ، والمتصوّف ، ولذلك تمكّن من أن يصوغ الموقف التأليفي للسنّة من التّصوّف ، وأن « يهذّب المسائل » [210] ويرسم المعادلة بين الأطراف المتنازعة ، فوفّق بين موقفي الغزالي وابن تيمية ، وتسامح حيث يجوز التسامح وتشدد حيث ينبغي التّشدّد . فبعد أن أكّد القاعدة السنّية حول ضرورة التكامل بين الظاهر والباطن ونفي الاختلاف والتضارب بينهما ، متحرّرا من القيود التي وضعها فقهاء المالكية للمفتين والفتاوي كما فعل الغزالي مع فقهاء الشافعية ، مضى يصوغ قاعدة الحسم في الحكم على التجارب الصوفية أولها ، مقيدا لظاهرتي التّسامح والتّشدّد معًا اعتمادا على مسألة غيبة الحسّ أو حضوره في التّجربة الصّوفية وعلى سلوك الصوفي وتقواه ، واعتبارا أيضا ، لجهة القصور في المعجم الصوفي وما ينجم عنه من إشكال على المستوى الإصطلاحي [211] . فإذا كان السّلوك مراعيا لأحكام الشّرع وصدرت الأقوال في حالات الوجد والغيبة عن الحسّ ثمّ أنكرها أربابها في حالات الصّحو ، أمكن الرّكون إلى التّأويل وجاز حينئذ التماس العذر أمّا إذا أنبأ السّلوك الصّوفي بمجانبة التعاليم الشّرعية ، وتمسّك القائلون بمقالاتهم في حالة حضور الحسّ وامتلاك العقل ، انتفى إذّاك كلّ

---

(210) لا يخفى ما في عبارة عنوان كتاب « شفاء السّائل لتهذيب المسائل » من دلالة على المقصد التأصيلي .

(211) ابن خلدون : المقدّمة . ج 2 ص 586 . شفاء السّائل . ص 49 . وفيها يقول عن " علم المكاشفة " : « واعلم أنّ الخوض في هذا الفنّ من الأفعال محظور من وجوه . أوّلها العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من علم الملكوت متعذّرة لا بل مفقودة لأنّ ألفاظ التّخاطب في كلّ لغة من اللّغات إنّما وضعت لمعان متعارفة من محسوس أو متخيّل أو معقول تعرفه الكافة إذ اللغات تواضع واصطلاح . فلا توضع إلاّ للمعروف المتعاهد . فأمّا ما ينفرد بإدراكه الواحد في الأعصار والأجيال فلم يوضع له . ولا يصحّ أيضا التّجوّز بهذه الألفاظ على طريق المجاز إذ التجوّز إنّما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك » .

تأويل بقيام الحجّة عليهم . وقد ضرب ابن خلدون على موقفه هذا مثالين كان في الأول آخذا بمدأ حسن الظنّ والتماس العذر وكان في الثاني صريح الإدانة ، يقول في المقدّمة : « من الإنصاف في شأن القوم أنّهم أهل غيبة عن الحسّ والواردات تمتلكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور ، فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا كما وقع لأبي يزيد وأمثاله ، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبيّن لنا ما يحملنا على تأويل كلامه ، وأمّا من تكلّم بمثلها وهو حاضر في حسّه ولم تملكه الحال فمؤاخذ . وبهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصّوفيّة بقتل الحلاّج لإنّه تكلّم في حضور وهو مالك حاله » [212] بينما نجده يقول عن التّصوّف الفلسفي لدى مدرسة ابن عربي مصرّحا بكفره وكفر أتباعه : « وأمّا حكم هذه الكتب المتضمّنة تلك العقائد المضلّة وما يوجد منها أو من نسخها بين أيدي النّاس مثل الفصوص والفتوحات الكيّة لابن عربي والبدّ لابن سبعين وخلع النّعلين لابن قسيّ فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنّار والغسل بالماء حتى ينمحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامّة في الدّين بمحو العقائد المختلّة . فيتعيّن على أولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة ويتعيّن على من كانت عنده التّمكين منها للإحراق » [213] .

وقد تناقل الفقهاء هذا الموقف التأليفي بعد ابن خلدون باعتباره ضابطا للمشروعيّة الصّوفيّة وفاصلا بين التّصوّف السنّي والتّصوّف المنفصل عن الدّائرة السنيّة . ومن العلماء الذين وثقوا هذا الاتجاه وتناقلوا هذا الموقف بعد ابن خلدون العالم

(212) ابن خلدون : المقدّمة ، ج 2 . ص 596 .

(213) ابن خلدون : شفاء السّائل ، طبعة استنبول ، 1958 م ، ص 110 .

السنّي صالح المقبلي في كتابه « العلم الشّامخ في إيثار الحقّ على الآباء والمشايخ » [214] .

وفي إطار هذا المجهود التّأصيلي يندرج موقف أبي إسحاق الشاطبي الذي واجه الخلاف بين الفقهاء والصّوفيّة في بيئته الأندلسية بمحاولة التّوفيق بين أصول الفقه وأصول التّصوّف وهو ما يتّضح من خلال أشهر مؤلفاته كالموافقات والاعتصام والفتاوي [215] . وقد ركّز محاولته تلك على تأصيل السلوك الصّوفي في الشّريعة وفق التّصوّر السنّي المالكي . فهو لئن اعتبر التّصوّف مرتبة عليا من مراتب التّديّن تقوم على « الأخذ بالعزائم واجتناب الرخص » و « الاستباق إلى الخيرات » والنزوع إلى الكمال البشري بمراعاة حقوق اللّه وتفضيل الآخرة على الأولى [216] فقد قرّر من ناحية أخرى عموم الشّريعة لجميع المكلّفين وشمولها لعالمي الغيب والشّهادة إذ ردّ إليها كلّ ظاهر وباطن وحكّمها في شتى المبادئ والأصول الصّوفيّة بأن جعلها مقياسا لسائر المقامات والأحوال ومحكّا للكشف والكرامات وخوارق العادات ، وضابطا لحدود التأويل . وقد توسّل إلى غايته تلك بمنهج نقدي للتراث الصّوفي السنّي ، محتكما في ذلك إلى الكتاب والسنّة كما لم يخل منهجه من استناد إلى مواقف السّلف الصالح إذ عمد إلى تنقيّة التّصوّف ممّا شابه من أوهام وترّهات وبدع وانحرافات

---

(214) هو صالح بن مهدي المقبلي ، مؤلف يمني من علماء القرن الحادي عشر الهجري . انتقد في كتابه المذكور ابن عربي وابن الفارض وشنّع عليهما كما تعرّض لغيرهما من الصّوفيّة بالنّقد والتّجريح وخاصّة منهم صوفيّة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود وهو يستند في موقفه إلى كلّ من الغزالي وابن تيمية كما ينقل موقف ابن خلدون المشار اليه سالفا نقلا حرفيّا مضيفا إليه قوله : « وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب وكذا شرح ابن الفرغاني للقصيدة التائية من نظم ابن الفارض ... » : (العلم الشامخ ، ص 478) .

(215) الموافقات بين أصول الشريعة - دار المعرفة ببيروت ، ط ، 2. سنة 1975 - الاعتصام ، دار المعرفة بيروت ، 1988 - الفتاوي ، مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل ، الطبعة الأولى ، تونس 1984 .

(216) الشاطبي : الموافقات ، ج 1 ص 300 - 306 - الاعتصام ، ج 1 ، ص 338 .

كالقعود عن الكسب ولزوم الرّبط والخروج عن المال واحتمال المشاق والمغالاة في تعظيم الشّيوخ والولع بمجالس السماع ممّا لم يؤثر مثله عن سلف الأمّة . وهكذا أخضع الشاطبي الطريق الصوفي لأحكام الشريعة محدثا الانصهار التّام بينهما وإن لم يخل موقفه من نزعة تبريرية واضحة تنبئ بمدى تأثر الفقه بالتّصوّف (217) .

وقد تكاثف هذا المجهود التّأصيلي ، كما أشرنا ، بمناسبة ما ثار من جدال حول ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد السالك أو عدمها ، وهي مناسبة تقدّم خلالها كلّ من ابن خلدون والشاطبي وأبي البقاء الرندي (218) بفتوى تثبت ضرورة الشيخ لسلوك طريق التّصوّف حماية له من الزّيغ عن مبادئ الشّريعة وأحكامها (219) وتواترت مجهودات التأصيل على أيدي الفقهاء خلال هذا الطور وفيما تلا من عصور، مشرقا

(217) يقترح الشاطبي المخارج الفقهية للسلوك الصّوفي المتضارب مع الشّريعة . (انظر الاعتصام ، ج 1 ، ص 218 . والموافقات ، ج 2 ، ص 290 . 291 ، وهو يقول : « ولعلّك تجد مخرجا في كلّ ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم بحيث يرجع إلى الأحكام العادية بل لا تجده إن شاء الله إلاّ كذلك » (الموافقات . ج 2 ص 292) .

(218) توفي سنة 791 هـ .

(219) اهتمّ الشاطبي باستفتاء علماء عصره بالمغرب حول مسألة ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد وذلك حين ظهر الخلاف في هذه المسألة بين علماء الأندلس . وقد اشتهرت في آخر المائة الثانية للهجرة ثلاث فتاو فضلا عن موقف الشاطبي القائل بضرورة الشيخ وهي فتوى ابن القباب (ت 779 هـ) وابن عباد الرندي (ت 792 هـ) وقد أورد الونشريسي هذين الفتويين في المعيار . (المعيار المعرّب ، طبعة بيروت 1981 م ج 12 ، ص 293 . 307) . انظر أيضا : (بول نويه Paul Nwiya ، ابن عباد الرندي ، بيروت ، 1957 م القسم الخاص بالرّسائل الصغرى لابن عباد) راجع كذلك :
(Khalid Masûd , Islamic Legal Philosophy , a study of Abu Ishaq Al Shatibi life and thought Pakistan , Islamabad. Islamic research Institute : 1977. P : 107).
أمّا فتوى ابن خلد،ون بضرورة الشيخ في " مجاهدة الكشف والمشاهدة " فقد ضمّنها في كتابه " شفاء السائل " الذي يعتبر ثمرة اهتمامه بالمناظرة في هذه المسألة (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب وهو بعنوان : " الكلام في الفصل بين المتناظرين وتعيين الحقّ من أقوالهما والصّحيح من أدلّتهما " . شفاء السّائل ، ص 63) راجع أيضا : (ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية ، ط. بيروت، دار الإيمان ، 1986 م ج 1 ص 147 حيث يشير الى الخلاف بين " فقراء الأندلس " حول ضرورة الشيخ أو عدمها ، وإلى أنّ ابن خلدون قد " أفرد لهذه المسألة تأليفا ") .

ومغربا [220] وساد مناخ من التعاطف والتّمازج بين الفقه والتّصوّف انخرط الفقهاء بمقتضاه في الطّرق الصوفيّة ، وعرفت فيه الحياة الدّينية الإسلامية ضربا من الاستقرار والاكتفاء والتّوازن لم يعرف الانخرام إلاّ مع مشارف العصر الحديث .

مَوقف التّحديث

هكذا يكشف تاريخ العلاقة بين الفقهاء والصّوفيّة في الإسلام عن صراع بين نظامين لاهوتيين متقابلين : نظام " استشرافي " وآخر " استدنائي " [221] وهما نظام التّوحيد من جهة ونظام وحدة الوجود من جهة أخرى ، ورغم " القلعة " التي ما فتئ فقهاء السنّة ساهرين على تحصينها دفاعا عن التّصوّر الإسلامي إزاء التيّارات الدخيلة ، فإنّ الالتباس قد حدث بين النظامين في العقلية الإسلامية ولدى الرأي العام الإسلامي ، وهو التباس بين الإله المفارق للكون والإله الذي هو روح الكون ، وبين التوحيد الذي هو ضدّ الشّرك والوحدة التي هي ضدّ الكثرة والتّعدّد . وكان من السّهل الانتقال بين طرفي هذه المقابلة وتأويل أحدهما بالآخر . ولا يخفى ما يكمن وراء هذا الالتباس من تداخل بين عالمي الغيب والشهادة لاسيما على مستوى الاعتقاد الشعبي فكان الإيمان بتقديس الأولياء وبالقضاء والقدر وبحلول المقدّس في الدينوي أو انصهار الدينوي في المقدّس واستوعب نظام الطرق الصّوفيّة الحياة الدينية والاجتماعية ،

(220) من هذه المجهودات ما اضطلع به المقبلي اليمني في " العلم الشامخ " وهو من علماء القرن الحادي عشر للهجرة وقد كنّا أشرنا إليه سالفا . (انظر الإحالة رقم 214 من هذا البحث) كما نجد اهتمامات مماثلة لدى الإمام الشوكاني (ت. 1250 هـ) وخاصة في " قطر الولي على حديث الولي " (تقديم وتحقيق) ابراهيم ابراهيم هلال ـ دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، 1979) .

(221) هـ . أ . جيب ـ H. A. Gibb ـ الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، تعريب جماعة من الأساتذة الجامعيين ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1961 م ، ص 44 ـ 48 .

وقد انخرط الفقهاء بدورهم في هذا النظام بعد أن سقطوا في دائرة التقليد وأغلق باب الاجتهاد ، وتناءت مواقف العلماء عن الخوض في غمار الحياة ومواكبة قضايا العصر . وقد كان لأوضاع العسف والجهل والاستبداد التي سادت منذ غزو التتار إلى نهاية الحكم العثماني مرورا بعهد المماليك دورٌ حاسم في ترجيح الكفّة لصالح التّصوّف في شكله الطرقي المتدهور .

واستقرّت الأوضاع على هذا النّحو من الانغلاق إلى مشارف العصر الحديث ، وهي أوضاع نفهم على ضوئها لماذا كانت الحركات الإصلاحية في عصر النّهضة سواء منها طلائعها في القرن الثاني عشر للهجرة (222) أو الحركة الوهابية أو الحركة السلفية الملتفّة حول رُوّاد " المنار " أو جمعية العلماء الجزائريين أو جماعة أهل الحديث بالهند أو " حركة تجديد المنار " بأندونيسيا ، قد اضطرّت في اضطلاعها بمهمّة تجديد الفكر الدّيني إلى مواجهة الفقهاء والصّوفيّة معًا فكانت تقوم بمهمّتين متلازمتين تتمثل الأولى في تطهير الإيمان وإحياء العقيدة ومقاومة العقلية الطرقية المؤمنة بسلطة المشائخ ومعجزات الأولياء والرازحة تحت نير الاستسلام للقضاء والاعتقاد الجبري واستلاب الذّات . وتتمثّل الثانية في تنشيط الجدل الفقهي من جديد بمعارضة التّقليد والدّعوة إلى فتحٍ باب

---

(222) انظر : أحمد برناز (ت 1138 هـ) : الشهب المحرقة فيمن ادّعى الاجتهاد لولا انقطاعه من أهل المخرقة - طبعة دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1990 م - وكذلك محمد بن عبد الوهاب (ت . 1206 هـ) : كتاب التّوحيد ، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة ، د ت ، وقد شرحه عبد الرّحمان بن ناصر سعدي (ت 1376 هـ) في " كتاب القول السديد في مقاصد التوحيد " وقد طبع ضمن طبعة كتاب التوحيد - راجع أيضا : صالح ابن محمد العمري الفلاّني (ت 1218 هـ) في " إيقاظ همم أولى الأبصار للإقتداء بسيّد المهاجرين والأنصار وتحذيرهم عن الابتداع الشائع في القرى والأمصار من تقليد المذاهب مع الحميّة والعصبيّة بين فقهاء الأعصار - دار نشر الكتب الإسلامية - باكستان - 1395 هـ ، 1975 م - وكذلك : الإمام محمد بن علي الشوكاني (ت 1250 هـ) في " القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتّقليد " - طبعة دار القلم - الكويت ، 1976 م فضلا عن سائر آثاره .

الاجتهاد وذلك بالعودة إلى الأصول وإلى سيرة السلف . وكان من نتائج هذه الدّعوة الواسعة فتح الباب من جديد للجدل القديم حول قضية الوحدانية " الاستشرافية " في التّصوّر السنّي لعقيدة التّوحيد الإسلامية وما آلت إليه مواقف الصّوفيّة في فهمهم لتلك الوحدانية .

ولا مراء في أنّ المرجعيّة السلفية لمعظم هذه الحركات قد كانت تستعيض في أغلب الأحيان ، عن تأثير الغزالي الفقيه بتأثير ابن تيمية مستنيرة بمواقفه السلفية بصفته خصما عنيدا لفقهاء القرون الوسطى وللمواقف التي ابتدعها الصّوفيّة . فلقد تصدّى هذا الفقيه لمعالجة نفس القضايا التي تصدّت لمعالجتها « السلفية الجديدة » في هذا المجال وإن اختلفت الحظوظ باختلاف الأوضاع والملابسات بالنسبة إلى كلّ منهما فاختلفت تبعا لذلك طبيعة النتائج . ولعلّ من أهم وجوه هذا الاختلاف أمران أساسيان : أولهما أنّ محاولة ابن تيمية رغم ما اتّسمت به حملته على كلّ من الصّوفيّة والفقهاء من عنف لم تكن كفيلة وحدها بتغيير المسار الذي اتّخذه الفكر الدّيني في وقت تظافرت فيه كل العوامل السياسيّة والاقتصادية والاجتماعية والثّقافية على التدرّج بهذا الفكر نحو مصيره المحتوم . فلئن عزّز ابن تيمية مؤقتا بسلفيته جانب السنّة فإنّ موقفه لم يحل فيما بعد دون سيرورة الفكر والممارسة الفقهية والصّوفيّة نحو التحجّر والجمود والسّلبية . بينما صادفت " السلفيّة الجديدة " في أهمّ أطوارها عوامل حضارية مغايرة تحت تأثير العلاقات الجديدة بين الشّرق والغرب ممّا أتاح للأطروحة نفسها أن تجد نصيرًا ومؤازرًا لها من أوضاع العصر الماديّة . وثانيهما أنّ السلفيين الجدد خلافا لسابقيهم من القدامى قد صادفوا لمحاولتهم سندًا ثانيا وهو الموقف الذي تبنّاه العقلانيّون أرباب الفكر العلماني والمتأثرون بالثّقافة الأوروبيّة الحديثة ، إذ و قفوا هم الآخرون بآرائهم العلمانية والتّحرّرية في وجه التّقليد والجمود والعقلية الخرافية والاستلاب الفكري .

توفيق بن عامر

الجسد ومسخه في الفكر العربي الإسلامي
مجازًا إلى رؤية العالم

حمادي الزنكري

ملاحظات تمهيدية

الجسد البشريّ أقرب المحسوسات إلينا لكنّه أغمضها دلالة عندنا . من موقعه تبدأ المسافات وتنبع التّساؤلات وتنطلق أسفارنا نحو المجهول . هو لا شيء في الكون الواسع ولكنّه صلتنا الفعلية الوحيدة بالوجود فنحن موجودون فيه وموجودون به . لولاه ما كنّا وما وعينا أنفسنا ، نريده أكبر وأقدر فندعمه بأسباب القوّة ولكن ما أسرع ما نتخلّى عنه ونُقصيه ونلتفت إلى السّماء ونتضرّع إلى المجهول ساعين إلى تطهير أنفسنا من أدناسه وراغبين في الالتحام بقداسة الوجود الأسمى . جسدنا يحتلّ موقعه واسعا في كلّ ذهن وفي كل ثقافة ، لا يحدّه في ذلك مكان أو زمان أو رقابة أو نسيان سمّيناه بشتى الأسماء ووصفنا أعضاءه وعيّنّا وظائفها وقدراتها وإمكاناتها ومكنّاه من تخطّي حدوده الحسية واجتهدنا في معرفة أجهزته الداخلية وأدوارها في حفظ الحياة بل تصرّفنا فيها واستبدلناها عند الحاجة ليحتفظ بقدراته الحيوية . هذا الجسد حاضر في وعينا وفي لغات معاجمنا وقصائد شعرائنا وآراء فلاسفتنا ، هو دوما

رمز [1] لتطلعاتنا نعبّر به عن خفايا فكرنا أو جليّ طموحاتنا . وهو أثبت الحقائق وأجلاها لحواسّنا ومداركنا والمجاز الأقرب لإبلاغ عواطفنا وآرائنا إلى من هو حولنا .

إنّ الانسان وجود لَحْميّ بلذائذه وآلامه وهو حقيقة إدراكيّة بأفراحه وأحزانه وشكّه ويقينه . الطبيعة كلّها تتبيّن وتتحدّد مسافاتها ومواقعها وهيئاتها ومكوّناتها بوجود الجسد الإنساني فيها وتعرف وفق قدراته فيها والأشياء تستحدث فيها بحسب أحجامه ورغباته وقُواه . وإن تجاوزته فهو يغالبها ويقهرها فهو المقياس الذي تنقاس عليه وبه عناصر الحياة جميعُها .

والكون كلّه محيط واسع شاسع يجوس فيه الإنسان انطلاقا من الجسد . وإذ ذاك فإن هذا الجسد البشري هو أول النظام وأساسه ولعلّه أن يكون كذلك منتهى النظام وتبريره الوحيد . وانشغلت الفلسفة المعاصرة بهذه المكانة التي يحتلّها الجسد في وعينا الباطني واعتبرها سارتر ـ مثلا ـ موزّعة على ثلاثة أبعاد أنطولوجية . في البعد الأول الجسم هو جسد من أجلي بحيث أنّني أستطيع أن أقرر أنني أعيش جسمي ، وفي البعد الثاني الجسم هو من أجل الغير أو أنّ الغير هو بالنسبة إليّ جسم ، فالجسمية هنا مختلفة اختلافا كليّا عن جسمي بالنسبة إليّ . وفي

---

(1) قد نستبدل كلمة رمز باصطلاحات اخرى كتمثيل او استعارة أو تورية خلال البحث ، واستعمالنا لمختلف هذه الكلمات لا يعني احتمالها لنفس المعنى أو الوظيفة أو التعليق بين الدّال والمدلول ، إنّما تجوّزناه لاندراجه وشيوعه مقارنة بغيره .
ونحن نشتغل حاليا حول معنى الرّمز ومتعلقاته اللّغوية والدّلالية الأخرى في اللّسان العربي في بحث نرجو أن يرى النّور قريبا .
وقد سعى صبحي البستاني إلى التفريق بين هذه الاصطلاحات بدراسة نظرية وتطبيقية جيّدة بعنوان : الدّلالة الرّمزيّة في الحكاية الرّمزيّة والرّمز ، مَقَالٌ مَنْشُورٌ في مجلة الفكر العربي المعاصر . عدد 38 ، آذار (مارس) 1986 . ص : 14 ـ 23 ويبقى هذا البحث محتاجا إلى الاضافة لأنّه لم يركز المفاهيم المدروسة في اللّغة والفكر العربيين إلا عرضا .

هذا البعد الثاني يمكنني أن أقول : جسمي يستعمله ويعرفه الغير فإنّ الغير يتجلّى لي بوصفه الذاتي الذي أنا بالنسبة إليه موضوع . وإذن فأنا أوجد بالنسبة إلى ذاتي بوصفي معروفا بالنسبة إلى الغير خصوصا في وقائعيته . فأنا أوجد بالنّسبة إلى (أو من أجل) ذاتي بوصفي معروفا للغير على شكل جسم ، وذلك هو البعد الأنطولوجي الثّالث للجسم [2] .

وعني العرب في كتاباتهم اللّغوية والدينية والتاريخية والأدبية ... بهذه الأبعاد المعرفية للجسم وإن كان ذلك من جهات نظر متفاوتة المقاصد وتمّ هذا خلال إشارتهم إلى الجسد ظاهرة حيوية أو حسيّة أو بعد من أبعاد التّصوّر والإدراك وتكثّفت هذه العناية في النصوص ذات الوجهة العجائبية التي أثْرَتْ في أدب الرحلات [3]وتصانيف وصف العالم Cosmographie . وكتب عجائب البلدان أو المخلوقات [4] وهذه الكثافة يفسّرها خاصّة حضُورُه المطّرد داخل المنظومة العقائدية الإسلامية التي استقطبت اهتمام الفكر وأغراض التأليف في القديم فالجسد يتمتّع في القرآن والسنّة النّبوية بالحرمة والقداسة وبالتّالي بمكانة لا ينازعها منازع ولا يطولها طائل والجسد مهما كانت تجلياته وسيط لا بديل له بين القدرة

---

(2) الموسوعة الفلسفية نشر معهد الانماء العربي 1988 فصل جسم .

(3) وخاصّة : نخبة الألباب ونخبة الإعجاب لأبي حامد الغرناطي (473 / 1080 . 564 / 1169) .

- عجائب الهند لبزرك بن شهريار الرام هرمزي .(القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) .
- رحلة ابن بطوطة (704 / 1304 . 779 / 1377) .

(4) مثلا : - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني (600 / 1203 . 681 / 1283)

- نخبة الدّهر في عجائب البر والبحر لشمس الدين الدمشقي (858 / 1260 . 739 / 1338)
- حياة الحيوان الكبرى للدّميري (750 / 1349 . 808 / 1405)
- جامع الفنون وسلوة المحزون لأحمد الحرّاني الحنبليّ (القرن السابع هجري / الرابع عشر الميلادي) .

الإلهية السامية والكفاءات البشرية الموصوفة بالقصور . وهو مكمن الرّوح ومستقرها الذي يقر فيه أمر الله فهو " ذُو العَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ " [5] وإذا كانت الرّوح ذاتا " مجرّدة عن المادة " أو هي " جسم نوراني علوي حي يغاير هذا الجسم المادي ويسري فيه سريان الماء في العود الأخضر لا يقبل التحلل والانقسام ويُفيض على الجسم الحياة وتوابعها ، ما دام الجسم صالحا لقبول الفيض " [6] ـ كما يقرر بعض الكتّاب في العقائد الإسلامية ـ أو إذا كانت مما " لا نعلم حقيقته ولا يصحّ وصفه مع التيقّن بوجوده بدليل قوله تعالى " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِن أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً " [7] كما أتي في احتراز التهانوي [8] ، فإنّ هذه " الذّات " تعطل من قداستها عند المؤمنين بدون هذا الوسيط المادي الذي يثبت وجودها أي الجسد فإن " الرّوح هي الحياة وإنّ الحياة عرض يقوم بالحيّ فمتى وجد فيه يكون حيّا وإن عدم فيه فقد حصل ضدّه وهو الموت " [9] وقداسة الجسد مشروطة هي أيضا بعمارته بالرّوح واستواء شكله بعناية الله ونفاذ قدرته . قال تعالى : " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ " [10] .

---

(5) غافر : 15 .

(6) العقائد الاسلامية للسيد سابق . دار الكتاب العربي بيروت . د . ت : ص 224 .

(7) الإسراء : 85 .

(8) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي : مصطلح : الرّوح .

(9) مفيد العلوم ومبيد الهموم المنسوب لزكريا القزويني ، تحقيق وتقديم محمد عبد القادر عطار ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1985 .

(10) الحجر : 2 ـ 29 .

وأضافت مصنّفات العجيب والغريب إلى الجسد الذي خصّته النّصوص الدينية بالحياة والقداسة جملة من السّمات والقدرات كانت على الأرجح مجازا لمؤلفيها وَللقارئين يعبّرون بها عن مواقف فكرية وعقدية . وإنّ ما يعنينا من هذه القدرات أو هذه السمات تشكّلات الجسد في أوضاعه المألوفة أو في حالات تبدّله أو مسوخه (بالمعنيين الإيجابي فالسلبي) . فهذه الحالات كانت في اعتقادنا رموزا كاشفة عن رؤية إلى الإنسان والمحيط والوجود المحسوس والغيبي .

الجسد والمسوخ ، مداخل لغوية ومجالات تساؤل

حظي الجسد وحالات مسوخه ومفهوم هذا المسوخ بالاهتمام في الأبنية والاستعمالات اللّغوية . ولعلّ معاني الكلمتين تُمَكِّنُ من الإمساك بأطراف من الموضوع من داخل الوعي اللّغوي والحيوي وكذلك قد تسمح هذه المعاني بمقاربة أوضاع الجسد وحالات تبدّله وبدراستها بصفتها رموزا تحيل إلى مواقف معينة من الوجود البشري ومن مكوّناته الحسيّة والتّصوّريّة والإدراكيّة .

الجسد في الاستعمال اللّغوي هو جسم الإنسان دون غيره من المخلوقات المغتذية [11] وهذا خلافا للجسم الذي يُعرف بوجود الأبعاد فيه [12] . وقد ينسب العرب إلى الملائكة والجن أجسادا لأنّها تتجسّد أي تبدو في صورة الإنسان أو تحمل بعض سماته وأعراضه كالصورة والأبعاد واللّون والصّفات . يقول ابن منظور معقبا على قوله تعالى : « فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ " [13] وكان عجل بني إسرائيل

(11) لسان العرب لابن منظور ، (ج س د) .

(12) كشاف اصطلاحات الفنون ، اصطلاح : الجسم .

(13) طه : 88 .

جسدا يصيح لا يأكل ولا يشرب وكذا طبيعة الجنّ [14] فتجسيد العجل لم يتبيّن في تجسيمه لأنّ الجسم أو الجثمان موجود حاصل وإنّما يتبيّن في إقداره على الخوار . وبهذا خلص من الجسمية الى الجسدية ممّا جعل بني إسرائيل يلتهون به من عبادة الله بأمر من السّامِرِيّ كما تحكي القصّة القرآنية في سورة طه [15] . والجسد هو أيضا ما يَأكُلُ الطعام الذي يسمح بتولّد أجزائه بعضها من بعض ، فمن قواه " القوّة الغاذية وهي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلّل " [16] وتركيب الأجزاء سرّ كثافة الجسد وثقله وتجمّعه وتماسكه ورسوخه في المكان [17] والجَاسِد صفة للقماش إذا كان شديدا يابسا مورّسا بالزعفران والصبغ الأحمر والعصفر . فعن الثعالبي أنّ الثوب مُجَسَّدًا إذا كان مصبوغا بالجساد وهو الزعفران كما أنّ الثّوب مورس إذا صبغ بالورس [18] وتسمية الزّعفران بالجُساد تحيل على حمرته الشّبيهة بحمرة الدّم في الجسد الحي .

والدّم اليابس يسمّى جَاسِدا والمتحجّر منه على الأنصاب جسدا . قال النابغة في معلقته في سياق القسم : (طويل)

فَلاَ ، لَعَمْرِ الّذِي مَسَّحْتُ كَعْبَتَهُ وَمَا هُرِيقَ عَلَى الأنْصَابِ مِنْ جَسَدِ ...

---

(14) لسان العرب ، (ج. س. د) .

(15) السامري خالف بني إسرائيل وعبد العجل ودعاهم إلى ذلك واضلّهم ، القصّة في سورة طه الآية 83 وما بعدها .

(16) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات لزكريا القزويني . الطبعة الخامسة ، الآفاق الجديدة بيروت 1983 ، ص 376 .

(17) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري تحقيق هلموت رتر ، الطبعة الثالثة ، .فيسبادن 1980 ، ص 305 .

(18) لسان العرب : (ج . س . د) .

وانظر : فقه اللّغة للثعالبي ، الدار العربية للكتاب 1981 ، ص 111 و 242 ـ 243 .

فتحجّر الدّم وكذلك لونه يحيلان على تماسك الجسد البشريّ شأن الثّوب المُجَسّدِ عندمايكون شديدا يابسا صفيقا . وأشار التهانوي إلى خاصية أو عرض اللّون في الجسد فنقل عن البيضاوي قوله : " الجسم ذو لون ولذلك لا يطلق على الماء والهواء " (19) . ويُقال عن الثّوب مجسّدٌ إذا ولي جسم المرأة فابْتَلّ بعرقها . ولعلّه سُمّي بذلك لأنّه يتّخذ شكل جسدها فيبرز مفاتنها بملاصقته لها . كما أنّ هذا الابتلال دليل على قوتها ورواء بشرتها .

مختلف هذه التّسميات التي كَرّسَهَا الاستعمال واصطفاها من مجال الجسد تستحضر معاني الكثافة والامتلاء وعنف اللّون وجمال الصّورة . والمُحْتَمَلُ أن يكون ذلك نابعا من رؤية مخصوصة إلى صاحب هذا الجسد أي الإنسان .

إنّ الإنسان من هذا المنظور مستجمع لفضائل عدة ترفع من شأنه بين المخلوقات الأخرى كالقوّة والجمال والقداسة . وسعي بعض المتكلمين إلى رسم حدود دقيقة للجسد من خلال تعريفهم للجسم . فهو عندهم " القائم بنفسه " (20) أو هو " أعراض ألّفَتْ وجمعت فقامت وثبتت وتلك الأعراض هي ما لا تخلو الأجسام منه أو من ضدّه نحو الحياة والموت اللّذين لا يخلو الجسم من واحد منهما والألوان والطعوم التي لا ينفك من واحد من جنسها وكذلك الزنة كالثقل والخفة وكذلك الخشونة واليبس والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ... فأمّا ما يَنْفَكُّ منه ومن ضدّه فليس ببعض له وذلك كالقدرة والألم والعلم والجهل . وليس يجوز عنده أن تجتمع هذه الأعراض وتصير أجسادا بعد وجودها ومحال أن يفعل بها ذلك إلا في حال ابتدائها لأنّهَا لا تخرج إلى الوجود إلاّ مجتمعة ، وقد

---

(19) كشاف اصطلاحات الفنون ، اصطلاح : جسد .

(20) مقالات الإسلاميين ، ص 304 .

يمكن أن يجتمع عنده كلها وهي موجودة لأنّها لو افترقت مع الوجود لكان اللّون موجودا لا لملوّن والحياة موجودة لا لحي [21] .هذا الشّاهد الذي أوردناه على طوله يكشف من دقّة الحدود التي تكلّمت فيها الفرق الإسلامية والمعتدلة والمغالية على السّواء . وتعنينا هذه الحدود لدلالتها على مكانة الجسد في اهتمام المفكّرين العرب القدامى وخاصّة فيما يتعلّق بعلاقة الإنسان باللّه .

الجسد عند هؤلاء المفكّرين مفارق للجوهر بما يثقل به من موادّ وأعراض ومنفصل عن اللّه لقصور قدراته ولا يكاد يَثْبُتُ له وجود في الكون لأنّ وجوده مشروط بالمكان والزّمان والهيئات المحيطة به . لكنّ هذا القصور لا يمنعه من أن يكون امتدادا لها جميعا فحياة الجسد من أمر اللّه ومادّته تستمد كيانها بالحضور في المكان والزمان وبمشابهة المحسوسات . فكأنّ الإنسان جامع بجسده الكون في امتداداته الحسيّة : الخارج منه صورة من الخفيّ فيه والغائب عنه صورة من الحاضر لديه . وهو " عالم صغير " باجتماع مواد الوجود الطبيعي فيه والرّوح التي تسكنه ترفعه الى مكانة الألوهيّة .

إنّ الاحتجاج بالجسد وقدراته النّافذة في الكون كان منذ العصور الإسلامية الأولى احتجاجا متّسما بالثقة الكاملة في هذا الموجود الحسي والرّوحي ولعل ذلك يعود الى سمات الكمال البدني التي تَبَيَّنَهَا الإنسان في جسده بفعل مقارنته بالمخلوقات الأخرى ، رلعلّ هذه الثّقة تُفَسَّرُ بالأصل القُدْسي الذي اعتُبر له منذ الأزمنة الأولى لكن هذه الثّقة لم تخف عنه مصيره المحتوم أي الموت ، لقد سلّم الإنسان بفنائه جزئيا بتقدّم الزّمن أو كليّا بالموت ومفارقة الرّوح له . وهذا التّسليم يعبّر عن وعي منه بضعته أو حقارته أمام خالقه وأمام الموجودات الأخرى . فالرّوح

(21) مقالات الإسلاميين : ص 305 ـ 306 .

التي تميّزه عن الموجودات الأخرى بالحياة ليست ملكا له وإنّما هي ملك للخالق يهبها متى يشاء ويستردّها متى يشاء . فكأنّ دور الجسد في الذّهنيّة العربية الإسلامية لا يتجاوز كونه منزلاً للرّوح فمتى هجرت الرّوح منزلها قصر الانسان عن الحفاظ على الحياة وانهدّت أركان هذا المنزل . وهذا الدور سوف يتكرر يوم القيامة ، بل إنّ الجسد آنذاك سوف يكون العرضة الأولى لتقبل العقاب الإلهي في حال الخطيئة . وعبّر أحد رجال الدّين عن هذا التّصوّر فقال : " إنّ كل ما يمكن أن تعرفه عن الرّوح هو أنّها تحلّ في الجسم فتدب فيه الحياة ويظهر فيه الإدراك والوعي والتّفكير والعلم والإرادة والاختيار والحب والبغض وأنّها تفارق الجسم الى مادّة هامدة جامدة كسائر الموادّ . ومن ثمّ فقد كانت الرّوح هي المميّزة للإنسان عن غيره في هذا العالم وبها صار عالما وحده بالرّوح أسجد الله للإنسان ملائكته وسخّر ما في السّماوات وما في الأرض جميعا وجعله سيّد هذا الكون وخليفته في الأرض " [22] .

وإنّ ما يطرأ من تبدّلات في خلق الجسد هيئته ونموّه ودثوره معدود لدى عامة النّاس رمزا يتيسّر إدراكه واختباره . فهو مادّة مرئية محسوسةتخاطب الإدراكات البسيطة والمشتركة من رؤية وحسّ وسمع وتصوّر وتذكّر ومقارنة . وهو شكل ملاق للاستحسان أو الاستهجان ومصدر فاعل في حصول الملذّات والتّناسل ، منفعل بها . واختباره داخليا وخارجيا مجاز إلى وضعه حيث يلزم داخل المحيط المادي (المكان ، الزمان ، المجتمع) والذهني (الفكر ، العقيدة ، الذوق) إنّ " الجسد موضوع ملائم بشكل خاص للتحليل الانتروبولوجي لأنه ينتمي حتما إلى الأرومة التي تحدّد هوية الإنسان ، فبدون الجسد الذي يعطيه وجها لن يكون الإنسان على ما هو عليه ، وستكون حياته اختزالا مستمرّا للعالم في

(22) العقائد الإسلامية : 234 .

جسده عبر الرمز الذي يجسّده ، إنّ وجود الإنسان وجود جسديّ والمعالجة الاجتماعية والثّقافية التي يعدّ موضوعا لها والصّور التي تتكلم عن عمقه المخبإ والقيم التي تميّزه تحدّثنا عن الشخص وعن المتغيرات التي يمرّ بها تعريفه وأنماط وجوده من بنية اجتماعية لأخرى وبما أنّ الجسد يوجد في قلب العمل الفردي والجماعي وفي قلب الرمزيّة والاجتماعية فإنّه يعدّ مُحَلّلاً (موضوع تحليل) له أهميّة كبيرة في فهم أكثر للحاضر " (23) أي الوجود الرّاهن للإنسان .

وسعى المسلمون إلى فهم ذواتهم بواسطة هذا الرمز الأعجوبة ويعتبر هذا السّعي بادئ بدء حاملا لأسباب الفاعلية والنّفاذ . فالجسد الإسلامي لم يتصف بالسكونية التي قد تحد من دلالاته بل هو متحرّك متبدّل متجاوز لذاته ولمحيطه ، وهو أحيانا ثائر على مادته بأنواع تحولاته وأحيانا أخرى ضحيّة لا حول له ولا قوّة يتحمّل تصاريف قدرات خارجة عنه فيتشكّل أو يمسخ حسب نوازعها وأهوائها . هذا الجسد السلبي قدر بحكم وضعه أو - بالأحرى - أوضاعه أن يكون ناطقا بالكلام البليغ والعميق عن الإنسان في هذا الكون فجملة الأدوار التي أضيفت إليه وشتى الأشكال التي بدا عليها ليست غير إحالة على ما لم يمكن تحقيقه في الواقع المادي والذّهني وإشارة إلى بواطن العقيدة والتفكير وإثراء أو تطهير لخفايا الصّدور والألباب . فلئن كان من الممكن أن يكون الجسد ذاته بما يختص به من حرمة وجمال وكمال وبما يعرض له من أعراض كالشيخوخة أو الموت رمزا لدلالات مختلفة فإنّ هذا الرمز يعدّ أنفذ تعبيرا بحالات المسوخ أو التبدل الخلقيّ التي تطرأ عليه وتستقطبها

---

(23) انثروبولوجيا الجسد والحداثة لدافيد لربروتون
Anthropologie du corps et modernité, David le Breton.
ترجمة : محمد عرب صاصيلا المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر والتوزيع ، بيروت ط. 1 1993 ، ص 5 .

تطلعات الإنسان إلى معرفة مكانة له في الكون يطمئن إليها ليطمئن على وجوده وعلى مصيره . ولنا في التراث الإغريقي والرّوماني شواهد شتى على فاعليّة الرّمزية بالجسد في التّعبير عن مواقف الإنسان من المجهول . وكذلك حفل هذا التراث في ملاحمه وقصص آلهته بظواهر التّحول أو المسوخ (تحول الإنسان الى شجرة أو طائر أو حيوان أو زهرة أو نهر أو عين ماء أو حيّة أو صخرة أو صنم ...) وكانت هذه الظواهر في أغلب حالاتها تعبيرا عن مواقف دينية (نفي، عقاب، تعذيب ، ثواب ، مغالبة للإلهة ...) وعدّد أوفيد Ovide في أشعاره المسمّاة **بالمسوخ** Les Métamorphoses عددا وفيرا منها [24] وعدّت حالات المسوخ هذه وسائل تَلْجَأُ إليها الآلهة للاتصال بالعباد وللتّجلّي لأنظارهم فجوبيتير Jupiter مثلا كان يبدّل نفسه على الصّورة التي يشاء من أجل ذلك (ثور - بجعة - مطر ذهبية) وهي في هذا التراث تعابير صريحة عن عواطف ورغبات خفيّة أو تطلّعات فكريّة غير مباحة يبدو أنّ قوى الرّقابة الاجتماعية والدينية قد طمستها فما كان لها أن تبرز في غير النصوص الإبداعية والمعالم الفنيّة .

ولم يحضر مفهوم المسوخ في التّراث العربي الإسلامي في أشكاله الفعلية داخل القصّ القرآني أو الخرافات أو الحكايات المتداولة فحسب بل حضر كذلك تعابير دقيقة وكثيرة ذات أبعاد متنوّعة في العرف اللّغوي . فجذر [م - س - خ] وجد في النّصوص المعجمية واتّسم بالتّراث الدّلالي وقد يُمَكّنّنا تتبع هذا الجذر في معجم **لسان العرب** لابن منظور من

---

(24) المسوخ أو قصيدة المسوخ لأوفيد (42 قبل الميلاد - 12 ميلادي) Les Métamorphoses d'Ovide قصيدة وصفية مطولة ، لاتينية تتكون من 15 بابا أو فصلا وتشمل اكثر من 1200 بيت و 246 خرافة أو أسطورة حول مسوخ الآلهة والكائنات . وأصولها يونانيّة ورومانية في نفس الوقت ويعبر جلّها عن مواقف عاطفية رفيعة .

إدراك هذا التّراث وطرح بعض التّساؤلات الخاصّة بكفاءة اللّغة العربية ومتكلّميها عند استعماله :[25]

المسوخ أو المسخ أو الامتساخ إحالة على ظاهرة مادية أو ذهنية بسطتها اللّغة في أبنية صرفية وسياقات نحوية واستعمالات حيوية اجتماعية وكذلك عقائدية شتّى . فالجذر صيغ فعلا ثلاثيا مجردا (مَسَخَ ، مَسُخَ ، مَسِخَ) وتدلّ صيغ هذا الفعل على أن المحتمل للمسخ يبقى سلبيا لا مردّ له فيما يطرأ عليه أو يتّصف به . وتتأكّد هذه السلبية باشتقاق الفعل مزيدا إلى صيغ دالّة على التعدية والمبالغة واكتساب الصّفة أو نسبة هذه الصّفة إلى المفعول ومطاوعة الفعل المجرّد (أَمْسَخَ ، انْمَسَخَ ، مَسَّخَ ، أَمْسَخَ) . فالفعل - بتعدّد صيغه المجرّدة والمزيدة يقرّر اندراج الظاهرة في العرف اللّغوي أو في وعي المتكلّمين باللّغة . وهو إضافة إلى هذا يثبت أنّ المسوخ ناتج أساسا عن سبب خارجي وهو أمر يبدو بجلاء في وفرة التحوّلات الإسمية للجذر فهناك المصدر من الثلاثي (مَسْخٌ - مَسَاخَةٌ) ومن المزيد (انمساخ) واستعمل اسم التفضيل (أَمْسَخُ مِنْ) واسم المفعول (ممسوخ) والصّفة المشبهة الدّالة على الثبوت (مِسْخٌ ، مَسِيخٌ) . وكلّ هذه الأبنية تبسط الأسباب والمجالات والأوضاع والميزات المتعلقة بالمسوخ ولعل أبينها التّسليم بأن الواقع عليه الفعل يبقى عاجزا عن المنازعة لأنّ ما يطرأ عليه مسلط عليه من قوة تتجاوزه ولا يستطيع ردّها فإذا بنتيجة الفعل تؤول إلى صفات ثابتة فيه . وهذه الصّفات دارجة في المحيط الحيوي الذي يتحرك فيه الإنسان العربي . " فالمسخ - حسب لسان العرب كذلك - من لا ملاحة له ، ومن اللحم الذي لا طعم له ، ومن الطعام الذي لا ملح له ولا لون ولا طعم له " والفاكهة توصف بذلك . ويسمّي العربي إرهاق النّاقة بالعمل إلى حدّ الهزال والإدبار أي حدوث القروح على ظهرها

(25) انظر لسان العرب ، جذر (م . س . خ) .

بثقل القتب مسخا . وأمْسَخَ الورم إذا انحلّ . ويستهجن الفرس إذا قل لحم كفله فيسمى ممسوخا وكذا المرأة إذا كانت رسخاء أي قبيحة وقلّ لحم عجزها وفخذيها . هذه الاستعلامات تبين في نسبة ظاهرة المسخ إلى الطّعام أو المرأة أو النّاقة أو الفرس أنّ العربي ينظر إلى أشياء الحياة من حوله نظرة مثالية موسومة بالشدّة والحرص فهو يستهجن المسيخ ويقصيه معنويا وماديّا إقصاء عنيفا بعد أن يكون افتقد فيه صفات المثال والكمال الموجودة في النّموذج . يقول الكميت في وصف ناقة (مجزوء البسيط) (؟)

لَمْ يَقْتَعِدْهَا الْمُعَجَّلُونَ ، وَلَمْ يَمْسُخْ مَطَاهَا الْوُسُوقُ وَالْقَتَبُ

فقيمة النّاقة عند العربيّ تثبّت وتقدّر بعدم تعريضها إلى الهزال والإعياء الشديد والإدبار . ويسمح له هذا التّقييم باستخدام ما حوله من عناصر حيوية استخدامًا أوفى . ولعلّ قيمة المرأة تكمن ـ بدلا من هذا المسوخ ـ في امتلاء بدنها ورواء بشرتها ونعمة حالها فهي متعة الفارس ورَضِيَّةُ الأديب والشّاعر ومفخرة الفتى وحظوة السيّد والفارس في وسط صحراوي جاف يقوم على المنافسة والثّروة والسؤدد وسلطة الكلمة [26] .

ولم تغفل المعاجم عن الإشارة إلى المسوخ في بعض دلالاته الحاصلة بالرّمز . فهذا الجذر اللّغوي يثبت أنّ التّشويه الخلقي إنّما يحدث عن عقاب ، فالعربي يدعو على غيره قائلا : مسخك اللّه قردا ! والجان في العرف اللّغوي حيّة بيضاء دقيقة وهي مسيخة الجنّ ويورد الدميري في **حياة الحيوان الكبرى** حكايات عدّة تداولها العرب تجعل الحيّات من مسيخ الجنّ فإحدى هذه الحكايات تخبر عن رجل صالح من جنّ نصيبين

(26) انظر الفصل الثالث " رمزية الجسد الاجتماعية " من مقال : الجسد في الشّعر الجاهلي ، للمنصف الوهايبي . مجلة الحياة الثّقافية . وزارة الثّقافة بتونس عدد 66 / 1993 ، ص 93 وما بعدها .

اسمه زوبعة وأخرى تجعله من الجنّ الذين استمعوا الى القرآن وثالثة تعد الحيّة تابعا من الجنّ لفاطمة بنت النّعمان النّجارية يقتحم بيتها من شقوقه ويزني بها لكنّه ينتهي عن صنيعه عندما " بعث نبيّ يحرّم الزّنا " (27) ويُعَدُّ المسوخ في المعاجم اللّغوية أو معاجم الحيوان التي ذكرنا بعضها عقابا مسلطا على بني اسرائيل يتحولون به الى حيوانات أو جمادات بسبب عصيانهم للرسل ولتعاليمهم الدينية وسوف نعرّج على هذه المسألة بالمتابعة المتأنية في العناصر الموالية من هذا البحث لوقوعها في لب الإشكالية التي تعنينا .

وورد معنى المسوخ في جانب جزئي منه في جذر لغوي ثان وهو [ن - س - خ]. يقال : مسخه اللّه قردا ونسخه قردا بمعنى واحد . وفي الحديث " لَمْ تَكُنْ نُبُوَّةٌ إلاَّ تَنَاسَخَتْ " أي تحوّلت من حال الى حال : يعنى أمر الأمّة وتغاير أحوالها . وإذا كان المسخ سلبيا عادة فالنّسخ ارتقاء بالمنسوخ إلى درجة مماثلة أو أعلى . قال تعالى : " مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا " (28) . والنّسخ سواء كان في آية بأخرى أو كان نقل شيء من مكان إلى مكان أو تحويل كافر إلى قرد عقابا له أو تدوينا لكتاب على بياض فإنه محدث تبدّلا من صورة أصل إلى صورة ثانية مخالفة وحاملة لصفات البشاعة ونقص الأحكام أو تغيّرها على الأقل . والعربي يقول : نسخت الشمس الظل والمَعْنيُّ أزالته ونسخ الشيب الشباب أي أزاله (29) . قال تعالى : " فَيَنْسَخُ اللّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّهُ آيَاتِهِ " (30) .

---

(27) حياة الحيوان الكبرى للدميري . ط . دار إحياء التراث العربي بيروت ، 1989 ، فصل الجن . وانظر خاصّة الجزء الأول ص 293 ـ 294 .
(28) لسان العرب، (ن . س . خ) من الآية السادسة بعد المائة من سورة البقرة .
(29) المصباح المنير للفيومي ، مادة نسخ .
(30) الحجّ : 52 .

أشكال الجسد وتجلّيات المسوخ في التراث الإبداعي

هذه المقاربات المستفادة من معاني اللّغة من مستوياتها المعجمية الأولى أو من بعض أبعادها الوظائفية أو الاستعمالية عند عامة النّاس أو العلماء أو القُصّاص تجعل أشكال الجسد وظواهر مسوخه مرجعياتٍ لرموز ثرية الدّلالات للمعبود وعباده وتعابير حسيّة نافذة عن معاني الثّواب والعقاب. وتكشف هذه المقاربات عن قدرة فعلية على الإمساك بالمجردات. ولا تعد كفاءة الرّمز أو نفاذ التعبير هنا أمرًا عجبا. فالجسد - كما أثبتنا آنفا - هو التّشكيل الأوفى حظًا لأن يكون عند الكائن ذي الجسد الحيّ وعند الكائن الواعي بذاته ضمن محيطه الحيويّ أو الإيماني منطلقا لمعرفته بدوره بين النّاس وبمكانته في الكون.

ولعلّ أبرز استثمار للجسد ومسوخه في التّراث هو ما نلتقيه من دلالات له عند بعض الفرق المشهورة بمغالاتها كالتناسخيّة والحلولية. فالجسد عندها سبيل أو محطة في السبيل التي تسلكها الرّوح خلال تحوّلاتها نحو الصفاء الكامل والتّناسخ هو نقلة الرّوح من جسد إلى آخر أفضل. أتى في " **كشاف** " التهانوي : " التناسخ عند الحكماء انتقال النّفس النّاطقة من بدن إلى بدن آخر وإنّ أهل التناسخ المنكرين للمعاد الجسماني يقولون إنّ النّفوس النّاطقة إنّما تبقى مجرّدة من الأبدان إذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيء من كمالاتها فإنّها تَرَدَّدُ الأبدان الإنسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النّهاية في ما هو كمالها من علومها وأخلاقها حينئذ تبقى مجرّدة عن التّعلّق بالأبدان ويسمّى هذا الانتقال نسخا. وقيل ربّما نزلت من البدن الإنساني إلى بدن حيوان يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان ويسمى هذا الانتقال مسخا وقيل ربّما نزلت إلى الأجسام النّباتية ويسمّى رسخا وقيل إلى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا " (31).

---

(31) كشاف اصطلاحات الفنون، اصطلاح : التناسخ.

هذه التّحوّلات بوجهيها الإيجابي متى كانت تحسينا والسلبيّ متى كانت تهجينا تعكس مواقف الإنسان من نفسه ومن الآخرين وكذلك من الكون والخالق . فهي تعبير عن دناسة السّلوك والعقيدة (عقاب الكفّار بتحويلهم إلى قِرَدَةٍ أو إلى أصنام حجرية كما هو الشأن في تصوّر الجاهليين لآساف ونائلة العاشقين الذين دنّسا الكعبة بالفاحشة فاستحالا صنمين) وهي كذلك استحضار حسّيّ لقداسات مختلفة (اللّه ، الملائكة ، النماذج الأولى) . قال الإمام الرازي في " **تفسيره** " (عند تناوله لسورة الأنعام) القائلون بالتناسخ إلى أنّ الأرواح البشرية إن كانت سعيدة مطيعة للّه تعالى موصوفة بالمعارف الحقّة والأخلاق الطاهرة فإنّها بعد موتها تنتقل إلى مخالطة عالم الملائكة وإمّا إن كانت شقيّة جاهلة عاصية فإنها تنتقل إلى أبدان الحيوانات المناسبة لها " [32] ونبّهت تأويلات أنتربولوجية شتى إلى أنّ الجسد البشري خضع في تاريخ المجتمعات وفي عمقها العقائدي لتشكّلات تعبّر بكفاءة التّصور الحقيقي أو التأويل التمثيلي الرّمزي عما كان الإنسان يتخيّره من مواقف أو يتطلع إليه من مثل عليا " . فتصوّرات الجسد والمعارف التي تبلغها تخضع لحالة اجتماعية ولرؤية للعالم ولتعريف محدد للشخص في داخل هذه الرؤية فالجسد بناء رمزي وليس حقيقة في ذاتها . ومن هنا منشأ عدد لا يحصى من التصوّرات التي تسعى لإعطائه معنى وسبب طابعها الغريب والشّاذ والمتناقض من مجتمع للآخر " [33] .

إذن ، اتَّخَذَ الْجَسَدُ الإنسانيّ سواء في إطار العلوم المتخصصة (الطبّ علم النّفس ، علم التشريح) أو في إطار المعارف العامة أو التّقاليد الشّعبية صورا متنوّعة ، وهذه الصوّر تعنينا بما تسهم به في تكوين بنية الفكر

(32) نقلا عن كشاف اصطلاحات الفنون . اصطلاح : التناسخ .

(33) أنتربولوجيا الجسد والحداثة ص 11 ـ 12 .

العربي الإسلامي في مختلف مجالات نشاطه . ونعتبر أنّ القداسة والدّنس كانا ركنين أساسيين لهذه البنية .

الجسد والقداسة

يوسم الشيئ بالقداسة عند العرب لطهارته ونزاهته عن المعايب أو لبلوغه مبلغ البركة من المعبود . فاللّه قُدُّوسٌ ، والْمُقَدَّسُ الحبر والرّاهب ، وصبيان النّصارى يتبرّكون بالرّاهب وبمسح مسحه الذي هو لابسه وأخذ خيوطه منه حتى تتميّز عن ثوبه ، والأرض المقدّسة الطاهرة دمشق وفلسطين وبعض الأردن ، وجبريل هو روح القُدْس لأنّه خلق من طهارة [34] والقداسات تبقى غير ذات وضوح أو بيان ما لم تتقمّصها الأجسام . فالأجساد محطّات الأرواح وصورُها المدركةُ بالحسّ .

والقداسة سبيل الإنسان إلى استصناع عالَم يهبه الطمأنينة والأمل والعزاء حيث لم يمكن له أن يحصل على ذلك بالمعرفة والعلم فهذه القداسة تمكّنه من تجاوز وحدته وضياعه في عالم شاسع لا يعرف أبعاده وحدوده ومكوّناته لأنه لا يطوله لا بحسّه ولا بعقله أو علمه ولذلك يلجأ إلى ردود فعل مغايرة فينسب هذه القداسة إلى أجساد تحيط به أو يحسّ بها فيه أو معه وتصير الجواهر الموصوفة بالتجريد والمناقضة للأعراض المادية قريبة إلى الحسّ بتنويع أشكالها وفق الدلالات التي يرغب إثباتها فيها .

ولعلّ هذه المفاهيم تبرز أجلى بتعليل بعض تجلّيات القداسة كما صاغها تراثنا الإبداعي والعقائدي والعجائبي .

---

(34) عن لسان العرب ، ، (ق د س) .

عقد عرب الجاهلية ـ شأن الشعوب الوثنية ـ صلتهم بالغيب عن طريق آلهة ذات كيّان ماديّ مدرك بالحسّ وهذه الصّفة الماديّة تسمح لهم بتحقيق شعائرهم تحقيقا فعليّا بِهِبَةِ القرابين وإقامة الشّعائر والزيّارات الموسميّة . وكانت الأوثان والجنّ والملائكة (أو بنات اللّه كما يعتبرونها) وعناصر الطبيعة (الشمس ، القمر ، الرياح ، النّجوم) من أصناف المعبودات المرتضاة في المعتقد الجاهلي . ويعنينا في هذه المعبودات أنّها صيغت عند الجاهليين في صيغ شتّى لم تغفل النصوص الإخبارية أو الشّعر عن ذكرها والإطناب في صفتها أحيانا . يقول ابن الكلبيّ : " كانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها وكان أعظمها عندهم هُبَلٌ " [35] ويذكر أنّه مصنوع من عقيق أحمر ويتّخذ صورة إنسان وكانت يده اليمنى مكسورة وأدركته قريش بدون يدٍ فجعلوا له يدا من ذهب [36] ، وكلمة صنم ذاتها تعني لغة ما كان له جسم أو صورة [37] " وما كان معمولا من خشب أو ذهب أو فضّة صورةَ إنسان " [38] ولعلّ أقرب أصنام الجاهليين شبها بالإنسان هو صنم ودّ وهو في الموروث الجاهلي شُكِّلَ على صورة بعض الرّجال الصّالحين مات فجزع عليه أقاربه فجعلوا له صنما نصبوه فعظّموه تعظيما آل شيئا فشيئا إلى التّقديس . يقول صاحب " **كتاب الأصنام** " : " فقلت لمالك بن حارثة : صف لي ودّاً حتى كأنّي أنظر إليه ، قال : كان تمثال رجل كأعظم ما يكون من الرّجال قد ذبر (كتب أو نقش) عليه حُلّتان متّزر بحلّة مرتدٍ بأخرى عليه

(35) كتاب الأصنام لابن الكلبيّ . ط . دار الكتب المصرية 1924 ، تحقيق احمد زكي ، ص 27 .

(36) كتاب الأصنام ، ص 28 .

(37) لسان العرب ، (ص ن م) .

(38) لسان العرب ، (ص ن م) .

سيف قد تقلّده وقد تنكّب قوسا وبين يديه حربة فيه لواء ووفضة (أي جعبة فيه نبل) "[39] . واستخدم الجاهليون رموزا أخرى ليدلّوا على قداسة معبوديهم ولتأكيد عظمتهم ومقدرتهم وهيبتهم . فذو الخلصة كان مروة (حجارة صوان) بيضاء منقوشا عليها كهيأة التّاج . وأكثر نصب الأصنام كانت مواضع لقرابين وذبائح . وهذه الأصنام تقوم عادة بدور الحكم في الخلافات الفرديّة والمنازعات القبليّة . وتجسيمُهَا ليس في آخر المطاف غير تحقيق لكيّان ماديّ موح بقدرتها على الإمساك بعوالم الغيب الخفيّة عن مدارك الحسّ المشترك . ولا يعني هذا التّجسيد لذوات المعبودين . أنّ العرب يستأنِسُونَ بالصّورة البشرية فكم من معبود كان على شكل حجارة أو نخلة أو زهرة أو كوكب قصيّ ، إنّهٌ يعني خاصّة أنّ قدسيّة المعبود كامنة في تحقّق التّشكيل لها . فكأنّها خرجت بذلك من الوهميّ إلى الفعليّ . فالوهميّات من المسائل الظنيّة والمحسوسات من الأوضاع اليقينيّة . والمحسوسات قادرة ـ على عكس الوهميات ـ على النّطق بلغتها الرمزيّة وواجدة لا محالة القبول الحسن لدى من تتوجّه إليهم بهذه اللّغة فالصّنمان هبل وودّ مثلا استجمعا صفات الثّراء والجمال وعظمة الجثّة والقوّة القتالية والحكمة التي يتطلّع إليها كل من يتوجّه إليهما بالعبادة حاملا في وِطابِه قيم الفتوّة التي تشبع بها في وسطه الحيوي وساعيا إلى لقياها فيهما . وهما يشابهان ـ بهذا الدّور ـ مختلف التّعابير الإبداعية كالشّعر والخطابة وقصص البطولة برعايتهما للنظم الاخلاقية والاجتماعية والحيوية للمجتمع الجاهلي .

وحارب القرآن هذا التّجسيد للمعبود لتخليصه من أعراض المادة وللرّفع من معاني قدرته فتتجاوز حدود المكان والزّمان والأحداث الطّارئة والتّصوّر البشري فاللّه " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْئٌ "[40] و " لاَ تُدْرِكُهُ

(39) كتاب الأصنام ، ص 56 .

(40) الشورى ، 11 .

الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ " [41] . لكن هذا التّنْزيه للّه من النّزعة الجمعية إلى التّبسيط وبالتّالي من احتمالات التجسّد لم يمنع بعض الفرق الكلامية المنسوبة إلى غلاة الشّيعة خاصّة من التّشبّث بالنّظرة الجاهلية للمعبود . بل هي أغرقت في تجسيمه فسعت إلى إحاطته بصفات يسمو بها عن الصّفات البَشَرية لا شك ولكنّها ترعاه ضمن وعي اصطنعته كفاءات التّوهم والخيال الخلاق والرّغبة في إثارة مشاعر العجب أحيانا . ويكفينا شاهدا على هذا ما ذكر عن بعض الروافض - وهم ممن صُنّف ضمن غلاة الشيعة . فقد أصرّ هؤلاء على الوصل بين صورة الإنسان وتصوّرهم أو تخيّلهم للذات الإلهية : فالفرقة الرّابعة من الرافضة الهشاميّة أصحاب هشام بن سالم الجواليقي - حسب تصنيف أبي الحسن الأشعري في " **مقالات الإسلاميين** " - يزعمون أنّ ربّهم على صورة الإنسان وينكرون أن يكون لحما ودما ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضا وأنّه ذو حواسّ خمس كحواس الإنسان له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وأنّه بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسّه متغايرة " [42]. ويوضّح هشام بن الحكم الرّافضيّ هذا التّصوّر زاعما لأصحابه الهشاميّة - وهي فرقة أخرى من الرّوافض - أنّ اللّه " معبودهم جسم وله نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه لا يوفي بعضه على بعض ... (وهو) نور ساطع له قدر من الأقدار في مكان دون مكان كالسّبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسّة . لونه هو طعمه وطعمه هو رائحته ورائحته هي مجسّته ، وهو نفسه لون [43] .... " وكان بعض أصحاب الحلول يرون أنّهم إذا رأوا إنسانا يستحسنونه لم يدروا لعل

---

(41) الأنعام : 103 .
(42) مقالات الإسلاميين : ص 34 .
(43) مقالات الإسلاميين ، ص 207 - 208 .

إلّههم فيه وأجاز (كثير منهم) رؤيته في الدّنيا ومصافحته وملامسته ومزاورته إيّاهم وقالوا إن المخلصين يعانقونه في الدّنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك " [44] .

هذه المواقف تهدف ـ على الأرجح ـ إلى بثّ الخلاف بين المسلمين بدعوتها إلى الجدل الديني والسياسي مما يجعل موضوعها غير ذي أهميّة أولى في هذا البحث ـ ولكنّها تكشف بوضوح أنّ قداسة المعبود الجاهلي والله " الإسلامي " لم تكن لتتحقّق في أنفس الكثير من العابدين بدون الوسيط الجسدي الذي يمسك بها فيبلّغها إليه لا بالإدراك البعيد أو التّصوّر الممكن وإنّما بالاحساس الفعليّ بأنّ المعبود ـ أيّا كان ـ كتلة جسديّة لها علاماتها وإذ ذاك فهي قادرة على النّطق بلغتها الخاصّة إلى المؤمنين بها .

جسد الإنسان

اعتُبر الإنسان وفقا للتوصيّة القرآنية أفضل المخلوقات وأحسنها تقويما " لاعتداله وتسوية أعضائه ، فالله خلق كلّ شيء مُنْكبّا على وجهه وخلقه سويّا وله لسان ذلق ينطبق به ويد وأصابع يقبض بها ، مزينا بالعقل مؤدّبا بالأمر مهذّبا بالتّمييز، يتناول مأكولهُ ومشروبه بيده" [45] ويؤكّد القاضي أبو بكر بن العربي هذه المكانة بالتّصريح بأنّه " ليس لله تعالى خَلْقٌ أحسن من الانسان فإنّ الله تعالى خلقه حيّا قادرا متكلّما سميعا بصيرا مدبّرا حكيما ، وهذه صفات الربّ جلّ وعلا ، وعنها وقع البيان بقوله صلى الله عليه وسلّم : " إنّ اللّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِه " يعني على صفته [46] . ويبدو أنّ الرّفعة التي حظي بها الإنسان في

---

(44) مقالات الإسلاميين : ص 214 .

(45) حياة الحيوان الكبرى ، ج 1 ، ص 49 .

(46) حياة الحيوان الكبرى ، ج 1 ، ص 49 .

" **القرآن** " أو الحديث النّبويّ وهبت الجسد ، جسد المخلوق الإلهي أو جسد المؤمن بالله حرمة أو " مناعة ذاتيّة " بالتعبير المعاصر سمحت له بالسيّادة على غيره من المخلوقات والتحكم فيها باستباحته للحوم الكثير منها وجلودها وأصوافها طعاما وغطاء ولباسا له . وباجتنابه لملامسة نَجِسَهَا أكلا وشُربا وجسّا .

ولم ينل هذا الجسد البشري في الرؤية الجمعية قداسته بوظائف أعضائه فحسب وإنّما نالها كذلك بما حظي به من تكريم على مستويات عدة . فمنه يكون الأنبياء الذين يوحى إليهم ومنه يكون الأولياء الذين خصّهم الله بالكرامات وتحقّقت قداسة هؤلاء الأولياء بكفاءات جسدية تتجاوز الكفاءات البشرية العادية : هم يمشون على الماء (تقي الدين دقيق العيد) أو يختفون عن الأنظار بعمامة الإخفاء (اسماعيل بن إبراهيم المنفلوطي) أو يحيون الموتى (السّيد البدوي) أو يعودون إلى الحياة في ألبسة بيضاء أو في صورة فراشة أو يَعِدُونَ برجعتهم (الحلاّج) أو يمدّون أيديَهُم إلى الهواء فتمتلئ ذهبا (رابعة العدوية) أو يدفع النحل الكفّار عن ملامسة أجسادهم الطاهرة بعد استشهادهم في سبيل الله لأنهم أقسموا على ذلك (قصي النحل) أو يصبرون على عدم الطعام والشراب أو يرون المكان البعيد من وراء الحجب (كما قيل عن الشيخ أبي إسّحاق الشيرازي إنّه كان يشاهد الكعبة وهو ببغداد) [47] . وينقل ابن الوردي في " **جريدة العجائب** " وصف عُبادة بن الصامت لجماعة من الرّجال

(47) جامع كرامات الأولياء للنبهاني ، المكتبة الثقافية ، بيروت ، لبنان 1991 جزآن في مواضع عديدة ، انظر فهرس الجزئين .
وفصل الدكتور علي زيعور ، الدلالات الرمزية المختلفة التي يستقطبها البطل الصوفي في التراث العربي الإسلامي من خلال مقالين هما :
1) الأنا الأعلى في الذات العربية .
2) محاولة تحليل نفسية للبطل العربي في التّصوّف والأنتروبولوجيا .
نشرا بمجلة الباحث العدد الثالث (2 / 1979) والعدد السابع (3 / 1978) . وقد بين فيها أنّ الرؤية إلى البطل الصوفي مرتبطة في أكثر الحالات بالخاصيات الجسدية للبطل وبتحولات هذا البطل أو مسوخه .

نثبتها كاملة رغم طولها ونستدلّ بها على الصّلة الوثيقة والواجبة بين قداسة الأجساد وقداسة الأرواح . وهذا الوصف كان لرجال " مقبورين في بيت عظيم محفور في الجبل " وأوحى عُبادة خلال وصفه أنّ هؤلاء الرّجال ليسوا غير أهل الكهف المذكورين في القرآن ، يقول : " فانتهينا إلى بيت عظيم محفور في الجبل فيه ثلاثة عشر رجلا مضطجعين كأنّهم رقود وعلى كل واحد منهم جبّة غبراء وكساء أغبر ... فكشفنا عن وجوههم رجلا رجلا فإذا هم في وضاءة الوجوه وصفاء الألوان وحسن التخطيط وهم كالأحياء وبعضهم في نظارة الشباب وبعضهم أشيب وبعضهم وخطه الشيب وبعضهم شعورهم مضفورة وبعضهم شعورهم مضمورة وهم على زِيّ المسلمين فانتهينا إلى آخرهم فإذا فيهم واحد مضروب على وجهه بسيف كأنّما ضُرب في يومه فسألنا عن حالهم وما يعلمون من أمرهم فذكروا أنّهم يدخلون عليهم في كلّ عام يوما ويجتمع أهل تلك الناحية على الباب فيدخل عليهم من ينفض التراب عن وجوههم وأكسيتهم ويقلم أظفارهم ويقص شواربهم ويتركهم على هيأتهم هذه . قلنا لهم : هل تعرفون من هم ؟ وكم مدّة مالهم ههنا ؟ فذكروا أنّهم يجدون في كتبهم وتواريخهم أنّهم كانوا أنبياء بعثوا إلى هذه البلاد في زمن واحد قبل المسيح بأربعمائة سنة [48] .

الأجساد البشرية في هذا الخبر لم تغالب الموت ولم تمنع الروح من مفارقتها من قضاء الله لكنّها حققّت التواصل المادي في الزمن بأن حافظت على تماسكها دون الاندثار وعلى صورتها الأولى دون التفسّح بل أنّ هذه الأجساد استبقت بعض عناصر الحياة الفعلية بتجدد اللحي : الموت لم يفن المادة ولم يبدّل الصّورة بل لعلّه وهب لهما سمتا أثبت

(48) خريدة العجائب وفريدة الغرائب : لشمس الدين بن الوردي : ط . القاهرة 1300 ، ص 110 ـ 111 .

للمعاينة وأجلب للتوقير والإجلال وما هذا بمستغرب فالموصوفات نالت في هذا الخبر قدرة خاصة على الإيحاء بدلالات الإيمان المتجدّد والرّاسخ (وضاءة الوجوه ، صفاء الألوان ، حسن التخطيط ، نضارة الشباب ، الشيب ، زي الإسلام ، ...) وإذ ذاك فإن قداسة الأجساد أقدرتها على مقاومة هجنة المسوخ .

إنّ القداسة بشتّى تجلّياتها في الإنسان المخصوص بالنّبوّة أو بالكرامة تعدّ في وعي الجماعة الإسلامية شكلا من أشكال التعبير عن رؤيتها إلى العالم ومكوناته وقيمه . وما هذه التجليّات غير أسلحة أشهرها الإنسان المؤمن والشعبي خاصة ليقاوم شعوره القاصي بالضعة في كون شاسع المساحات ومتنوّع المكونات وبالتالي باعث على الحيرة لعمق أسراره وغموضها ، المؤمن لا يكتفي بالتعاليم الدينية المجرّدة كما يلقيها الأنبياء ولا يطمئن إلى الإشارات العامة إلى الله والآخرة فيلجأ إلى البديل ويستصنع لنفسه إيمانا مجسدا ملموسا ويتخذ أقرب المتجسدات إليه وسيلة لتحقيق تطلعاته وهي الهيئة البشرية أو جسده الذاتي الذي ينطلق منه للتحكم في العالم ويقيس بمقداره لتقدير أشياء هذا العالم وإن كانت غيبية . وهذا الإصرار على تخطي الزمان يلاقينا بكثرة في القصص الديني والشعبي وتواريخ بداية الخلق مثل **مروج الذهب** للمسعودي أو **تاريخ الرسل والملوك** للطبري أو **البداية والنهاية** لابن كثير التي تجعل بعض الأنبياء يعيشون ما يناهز ألفَ عام ورغم طول العمر الذي عاشه أحدهم فإنّه أجاب بمرارة عندما سُئِل عن عُمْرِه : كأنّي دخلت من هذا الباب ثم خرجت من ذاك . إنّ الرّغبة في تخطي الزمان والمكان والمادة آلت بالإنسان إلى أن يبني لأوليائه الأضرحة المقدسة ويزورها في أزمنة مقدّسة " وبذلك فعندما يأتي المؤمن إلى ذلك المكان حيث يرقد بطله وفي زمن محدد (مقدس وموضوع فوق الزمان والحياة اليومية) فإنّه يشعر بالرّهبة ، بالقداسة ومن ثم بمعنى الحياة وبارتباط مع العالم الثاني

ومع البطل المأخوذ هنا كصورة مصغرة للعالم السماوي وللنظام السماوي والبطل السماوي وبالطقوس التي يجريها المؤمن في ذلك المكان وإبّان ذلك الزمان ويتحوّل العالم من رذائل وشرور وفوضى إلى مقدس وإلى نظام وإلى روح وابتعاد عن الخبيث والزائل . والمُقَام إقامة على المقدس داخل جدران وتجسيد للألهي وتشخيص للروحي في شيء ملموس وعياني وتقليد للعالم السماوي أو جعله عالما يخضع للحواس وأقرب إلى المنال [49] .

تجسيد الملائكة

رفع الدين الإسلامي من شأن الملائكة إذ جعلهم ـ حسب بعض الأحاديث النبويّة ـ مخلوقين من نور خلافا لآدم الذي خلق من صلصال أو الشيطان المخلوق من مارج من نار . ويفسّر بعض السلف هذه الطبيعة بالقول إنّها " أجسام نورانية خيّرة والجن أجسام لطيفة هوائية منقسمة إلى الخيّرة والشرّيرة والشياطين أجسام نارية شرّيرة " [50] لكن هذه السّمة لم تمنع الملائكة من أن يتجسّدوا في الرؤية الإسلامية وذلك بأن " يكتسوا من الممتزجات الأخرى التي تغلب عليها الأرضية والمائية جلابيب وغَوَاشِيَ فَيُرَوْنَ في أبدان كأبدان النّاس وغيره من الحيوانات [51] وكان المقام الرفيع لهذه المخلوقات المتميّزة بالقوّة والعلم والإيمان وخدمة الخالق مدخلا آخر جازت منه الجماعة الإسلامية للتعبير عن بعض مواقفها من العالم وكان السبيل إلى ذلك تجسيدها تجسيدا مخصوصا بَذْرَتُهُ الصورة الآدمية وثمرَتُهُ تصرّف متشعّب في هذه الصّورة .

---

(49) الأنا الأعلى في الذّات العربية للدكتور علي زيعور ، ص 81 وما بعدها من مجلة الباحث العدد الثاني لسنة 1979 .

(50) كشاف اصطلاحات الفنون ، اصطلاح : الملك .

(51) كشاف اصطلاحات الفنون ، اصطلاح الملك .

فإسرافيل - مثلا - وهو نافخ الأرواح في الأجساد - ملك عظيم الشأن له أربعة أجنحة أحدها سدّ به المشرق والآخر سدّ به المغرب والثالث ينزل به من السّماء إلى الأرض والرّابع اثم به من عظمة اللّه تعالى ، قدماه تحت الأرض السابعة ورأسه ينتهي إلى أركان قوائم العرش ، وبين عينه لوح من جوهر ... " [52] .

إنّ هذه الصّورة التي تخرج اسرافيل من التّجريد إلى الإدراك الحسي تعدّ هي أيضا شكلا من أشكال القربى من الذّات الإلهية ووسيلة للإمساك بالمتصوّرات الذّهنية التي تمثلها . فتجسيد الملائكة بالأجنحة والقدمين والرأس والعينين يعتبر تواصلا حسّيا بالمعبود وإخراجا له من غيبه أو غيبوبته لتثبيته في تشكيل مرئي عجيب تحظى به وسائطه وقد تعهّدت كثير من النّصوص العجائبية وخاصة منها ما اختصّ بوصف العالم وبالتعريف بالكائنات الخفيّة المختلفة من ملائكة وجنّ وشياطين وزبانية وكتبة أعمال وحافظين وحملة عرش تعريفا تجاوز مناسبات القصص أو التفسير القرآني الظرفي ليصير متابعة دقيقة وحريصة على التفصيل والشمول : فكل هذه الكائنات نالت وجودا حسّيا في العمق العقائدي ولابس هذا الوجود الأجساد البشرية واستحوذ على أدوارها لاستحضار معاني الغيب فعزرائيل ملك الموت يقترن دوره وهو قبض الأرواح بتمثيل استعاري مليء بالقسوة والارتعاب ، يقول القزويني عنه أنّه كان يحمل بيده رمحا له خمس أسنّة وهو جالس به كجلوس القوّاس الذي يرمي النّشاب [53] ويترقّب أمر اللّه بقبض الأرواح في سماء الدّنيا . وخلق اللّه تعالى رجليه في تخوم الأرض ورأسه في السّماء العليا ووجهه مقابلٌ للّوح المحفوظ ... يقبض أرواح أهل التّوحيد بيمينه في حريرة

---

(52) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات : ص 90 - 91 و 101 - 102 .

(53) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات : ص 102 - 103

بيضاء مغموسة في المسك وترفع إلى علّيين وأمّا أهل الكفر فيقبض أرواحهم بشماله في سرابل من القطران وتنزل إلى سجين ويمرهم إلى عالم الغيب والشهادة فينبّئهم بما كانوا يعملون " (54) .

إنّ هؤلاء الملائكة ونظرائهم ممن أثبت القرآن للمؤمنين أنّهم خلقوا ليسبّحوا للّه ويستغفروا للمؤمنين ويشهدوا لصلواتهم يتحولون في الخيال الشعبي إلى رجال يقعدون في مجالس الذّكر أو كائنات عجيبة الشّكل ذات أجنحة بيضاء أو زبانية شداد غلاظ أو حيوانات لها من القوّة والبأس ما يجعلها قادرة على حمل العرش أو كتبة ذوي أقلام يكتبون أعمال العباد على اللّوح المحفوظ أو ذوات بشرية يستبشر ابراهيم بها فيقدّم لها عجلا مشويا (55) .

إنّ الصّورة الإلهية تتحقق من خلال ما أشرنا من صفات في المخيال الشّعبي بوسطائها أو متمماتها المادية أو القريبة من المادية (النور ـ النار ـ الهواء ...) وذلك أنّ استبقاءها في الموهوم العقائدي البحت يستدعي مجهودا ذهنيا مستعصيا وقدرة نافذة على استحضار المجردات والإمساك بها . ولذلك أبى المسلم ـ بمختلف إمكاناته الفكرية أحيانا إلاّ أن يتخلّص من هذه الأرض اللّزجة ليرسّخ إيمانه في مساحة صلبة ضمانا لاستقرار يقينه بالغيب . فعناصر الغيب (الخلق الأول ، اليوم الآخر ، اللّوح المحفوظ ، الصّراط ، اللّه ، الملائكة ، الجنّ ، إبليس ...) استُبْعِدَ استعراضها ماديّا

(54) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص 92 ـ 93 .

(55) صنّفهم زكريا القزويني في عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ص 100 ـ 105 :

- حملة العرش .
- اسرافيل ، جبرائيل ، عزرائيل .
- ملائكة السماء الدنيا الثانية ، الثالثة ، الرابعة ، الخامسة ، السادسة ، السابعة .
- الحفظـــة .
- هاروت وماروت (وهما ملكان معاقبان) .

بتفصيل أو بدقّة في القرآن نصّ الدعوة ، وإذ ذاك كان من البديهي أن لا تُشبع رغبات المؤمنين فكان إذ ذاك اللّجوء إلى تشكيلها على أجلى صورة يمسك بها الحس المشترك قصد الاِحتفاظ بها في الذاكرة وتعميق الايمان بها .

الجسد المدنّس

دنس الجسد هو السبب الأصلي لمسخه ، والدّنس في دلالته اللّغوية لا يختلف عن النّجاسة المادّية التي قد تلحق بالإنسان بملامسة بعض الكائنات أو بحدوث بعض الأعراض الطبيعية فيه . وارتبط الدّنس في الإسلام بالطهارة التي تستلزمها الصلوات والصيام والحج والتي تتحقّق بالوضوء أو الاعتسال والنيّة . وعُدّ الدّنس في الرّؤية الإسلامية مؤديّا إلى العقاب ، قال تعالى : " إنّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ " [56] وفي الحديث عن الحسن في رجل زنى بامرأة ثم تزوّجها ، قال : هُوَ أَنْجَسَهَا وَهُوَ أَحَقٌّ بِهَا " والعربي في الجاهلية يتنجس أي يتعوذ من النّجاسة كما هو يتأثّم أي يتعوّذ من الإثم وكان أهل الجاهلية يعلقون على الصبى ومن يُخاف عليه عيون الجنّ الأقذار من خرق المحيض ويقولون الجنّ لا تقربها [57] . هذه الرؤية التي تجعل الدّنس أو النّجاسة وصمة تتحقق بالمسوخ الجزئي أو الكلي للجسد . فالجسد المسيخ لم يؤد دوره الذي نيط به ففقد بذلك تشكيله الأصولي بالتّشويه الخلقي أو بالتبدل الجنسي فالصورة الخلقية عند العربي لا تناقض بل على العكس توازي وتماثل قدراته واستعداداته الأخلاقية وأبو العلاء المعري شاهد على ذلك عندما وصف لنا برؤيته الثاقبة بشار بن برد وطرفة بن العبد وزهير ابن أبي سلمى في " رسالة

(56) التّوبة 28 .

(57) لسان العرب جذر (ن. ج. س) .

الغفران " ولعلنا واجدون ذلك أيضا في وصل العرب بين الجمال والكرم وبين البشاعة والبخل فالعربي يقول : قبّحة اللّه لا بمعنى بدّل اللّه حسنه قبحا ولكن بمعنى أبعده اللّه عن كل خير ولعنه اللّه وكذلك فسّر قوله تعالى : وَيَوْمَ الْقِيَّامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ [58] فالدّناسة سوءة في الأفعال والعرض أكثر منه لطخة في الجسد والثياب يقال : هو دنس المروءة ودنّس الرجل عرضه إذا فعل ما يشينه . وعدّت الدّناسة عند المسلمين سببا في عقاب الأجساد في الدّنيا بمسوخها أو تحوّلها الى صورة مشينة . ونلقى العقاب بالمسخ منذ الجاهلية وفي كثير من قصص العرب وخرافاتهم . ونذكر بعضها في ما يلي :

مسخ آساف ونائلة

يقول ابن الكلبي : " إنّ آسافا ونائلة ، وكان يتعشّقها في أرض اليمن فأقبلوا حجاجا فدخلا الكعبة فوجدا غفلة من النّاس وخلوة في البيت ، ففجر بها في البيت فَمُسِخَا فأصبحوا فوجدوهما مِسْخَيْنِ . فأخرجوهما فوضعوهما موضعهما فعبدتهما خزاعة وقريش ومن حج البيت بَعْدُ من العرب " [59] ويضيف في موضع آخر : " لَمَّا مسخا حجرين وضعا عند الكعبة ليتّعظ بهما فلما طال مكثهما وعبدت الأصنام عبدا معها " [60] إنّ آسافا ونائلة وإن أحيطا بهالة من الإجلال وعبدا يعدان رمزا لحصول العقاب بالمسخ أو الفسخ كما يقول التهانوي فقد استثمرت الرؤية الجمعية الجاهلية الحدث أو الرمز أو الأسطورة لإقرار العقاب وتبديل الحياة والقوّة والجمال إلى همود وتحجّر وقبح . ولم يبق للعاشقين

(58) القصص : 42 .

(59) كتاب الأصنام ، ص 9 .

(60) كتاب الأصنام ص 29 .

اللّذين دنّسا المُقَامَ المقدّس غير المهانة ، ونلاحظ أن العقاب نفسه كان أساسا لعبادتهما فكأنّهما إذ يرمزان إلى الخطيئة في تشكيل جسدي قبيح يؤديان وظيفة تطهيرية فالعابد أمامها ينال العبرة بما حدث لهما ويخشى عاقبتها وعقابهما أيضا .

وأدّى هذا التّصوّر للعقاب بتشويه الجسد إلى القول أنّ بعض الأجناس الحيوانية كالخنازير والقردة تولدت من مسوخ أجسام لبشر أذنبوا في حق اللّه أو في حقّ العباد فالقرآن يعدد بعض حالات هذا المسوخ . وتجلى ذلك خاصة في عقاب بني إسرائيل . قال تعالى : " وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ الّذينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ " [61] وقال : " لَمَّا عَتَوْا عَمَّا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ " [62] . وتوقّف المفسّرون عند هذا المسوخ بتفصيل دالّ على رسوخ هذا المفهوم في الوعي الجمعي من عصر إلى عصر . كما رويت أحاديث نبويّة في ذلك يقول الرسول مثلا : " فِي آخِرِ الزَّمَانِ تَأْتِي الْمَرْأَةُ فَتَجِدُ زَوْجَهَا قَدْ مُسِخَ قِرْدًا لِأَنَّهُ لاَ يُؤْمِنُ بِالْقَدَرِ " [63] و " يَبِيتُ قَوْمٌ مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى طَعَامٍ وَشَرَابٍ وَلَهْوٍ فَيُصْبِحُونَ وَقَدْ مُسِخُوا خَنَازِيرَ " . وهذه الرّؤية التّهجينية إلى القردة والخنازير متواترة الذكر في الحكايات المعروفة بالإسرائيليات .

واعتبر هذا المسوخ من اليقينيات فجرى ذكره وفصلت حالاته التي آمن بها العامّة والخاصّة على السواء . فتساءل علماء الدّين عن تناسل الكائنات المسيخة وأكلها وشربها وتحليل لحمها أو تحريمه فهي بذلك دخلت نسق الكائنات العادية أو المألوفة ولا عجب فالحواجز بين المألوف

(61) البقرة ، 65 .

(62) الأعراف ، ص 166 .

(63) حياة الحيوان الكبرى ، ج 2 ، ص 291 .

والغريب حاجز رقيق ولطيف المنافذ . يُقرئنا الدميري ما يلي : " اختلف العلماء في الممسوخ هل يعقّب أم لا على قولين أحدهما نعم وهو قول الزّجاج والقاضي أبو بكر بن العربي المالكي وقال الجمهور لا يكون ذلك قال ابن عباسْ رضي اللّه عنهما لم يعش ممسوخ قط أكثر من ثلاثة أيام ولا يأكل ولا يشرب واحتجّ الأوّلون بقوله صلى اللّه عليه وسلّم " فَقَدْتُ أُمَّةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ أَدْرِي مَا فَعَلَتْ وَلاَ أَرَاهَا إلاَّ الْفَأْرَ ... وبحديث الضب الذي رواه مسلم عن أبي سعيد وجابر قالاَ إنّ النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم أتِيَ بضب فأبى أن يأكله وقال أَدْرِي لَعَلَّهُ مِنَ الْقُرُودِ الّتي مُسِخَتْ [64] وأدّى استفحال هذه اليقينيات الراسخة في الوعي الجمعي ببعض العلماء إلى ردّها بعنف ، أتى مثلا في " **كتاب الإسرائليات والموضوعات في كتب التفسير** " تعقيبا على بعض الحكايات العجيبة عن المسوخ : " وكل هذا من خراقات بني إسرائيل وأكاذيبهم التي لا يشهد لها عقل ، ولا نقل ولا شرع . ولم يقف بعض رواة هذا القصص الخرافي الباطل عند روايته عن بعض الصحابة والتابعين ولكنّهم أوغلوا في باب الإثم والتّجني الفاضح فألصقوا هذا الزور إلى النبيّ - صلى اللّه عليه وسلّم - ورفعوه إليه " [65] هذا الإثم ليس في الحقيقة إلاّ نزعة تجاوز كانت وما تزال غالبة في نفس كل مؤمن يريد أن يتطلّع إلى أسرار الخلق الخفيّة عنه والبعيدة عن قدراته في إدراك المجرّدات والغيبيات فينكفئ على حواسّه يستنطقها الجواب الكافي الشافي وإن كان ذلك على حساب اللّياقة الفقهية التي يتحلّى بها العلماء ويتحصّنون . ولعلّ ما يشرّع لهذا التّطلّع إلى الغيب عند المؤمنين وما يجعله خاضعا لعالم المحسوس هو أنّ الخرافة والقصّة الدينية يمكن أن تعدّ مجرّد استعارة تمثيلية تبسط لمتقبليها

(64) حياة الحيوان الكبرى ، 22 ، ص 292 .

(65) الإسرائليات والموضوعات في كتب التفسير لمحمد أبو شبهة ، دار الجيل و بيروت ، 1992 ، ص 161 .

دلالات عقائدية ، وليس من اللازم إذ ذاك أن تكون هذه الدّلالات صادرة عن حوادث فعلية أي واقعة فعلا . ولذلك فإنّ اتهام واضعيها بالزّندقة والتخريف والإساءة للدين يبقى حصارًا للعقيدة في حدود عقلانيّة ليست هي من لوازم الإيمان ونفيا للفنّ من الخطاب اللّغوي الذي يحتمل عناصر العقيدة . إن هذه العقلانية تؤول في آخر الأمر إلى أن تكون نوعا من التّخريف ما دام المنهج والتّفكير الوضعي عاجزين على فك طلاسم القضيّة من أساسها .

وكان مسوخ الإنسان مؤكدا في هذه الحكايات العجيبة على العقاب فقد روي " أنّ النّبي سئل عن المسوخ فقال : هم ثلاثة عشر : الفيل والدّب والخنزير والقرد والجريث (نوع من السمك) والضبّ ، والوطواط والعقرب والدعموص (نوع من السمك) والعنكبوت والأرنب وسهيل والزهرة ، فقيل : يا رسول اللّه وما سبب مسخهن؟ ... فقال : أمّا الفيل ، فكان رجلا جبارا لوطيا ، ولا يدع رتبا ولا يابسا ، وأمّا الدبّ فكان مؤنثا يدعو النّاس إلى نفسه ، وأمّا الخنزير فكان من النّصارى الذين سألوا المائدة فلمّا نزلت كفروا وأمّا القردة فيهود اعتدوا في السبت ، وأمّا الجريث فكان ديّوثا (لا يغار على زوجته ويهبها للنّاس) يدعو الرجال إلى حليلته ، وأمّا الضب فكان أعرابيا يسرق الحاج بمحجنته وأمّا الوطواط فكان يسرق الثّمار من رؤوس النّخل ، وأمّا العقرب فكان رجلا لا يسلم أحد من لسانه ، وأمّا الدعموص فكان نمّاما يفرّق بين الأحبّة ، وأمّا العنكبوت فامرأة سحرت زوجها ، وأمّا الأرنب فامرأة كانت لا تطهر من حيضها ، وأما سهيل فكان عشارا (يأخذ عشر المال ربا) وأمّا الزهرة فكانت بنتا لبعض ملوك بني إسرائيل فافتتن بها هاروت وماروت " [66] .

(66) الإسرائليات والموضوعات في كتب التفسير ، ص 167 .

هذه النّماذج من المسوخية الحيوانية وغيرها هي في هذا الحديث " النّبويّ " المطول مرآة لذات الإنسان يرى نفسه فيها وهو يتحمّل تبعات ذنوبه الممكنة ولعلّها تعود إلى طقوس مغرقة في القدم وإلى عادات وموقف لم يعد من الممكن تعيينها في المكان والزمان ، والمتابعة السريعة لها تلفت النظر إلى كثرة ما فيها من قبح خلقي وإلى ما في الذنوب التي تؤدي إلى المسوخ على صورتها من مضرّة الفرد والمجموعة ، وقد يصحّ تفسير كراهتها الخلقية برغبة الإنسان العربي المسلم في التطهّر من أدناسه بفاعليتها أو نفاذها في الأنفس لما لها من كفاءة في التخييل الحسّي فالمجرد يتحول إلى محسوس والعقاب الآخروي الغامض في صفته وكيفيته يؤول إلى صورة حيوانية يمسك بها السّمع والبصر والحسّ وتعرف وظائفها ومكانتها داخل الوجود المكاني والزماني . ولجأت العادات الجاهلية إلى الرّمز الحيواني وسيلة للتخلّص من الذنوب والأدناس . فكعب الأرنب يعلّق على الأجسام وقاية من السحر لأنّ الجنّ تنفر من الأرنب بسبب كثرة حيضها ، والهامة طائر يتولد من رأس القتيل الذي لم يأخذ بثأره ، قال الشاعر (وهو مفلس الفقسعي) (طويل) :

وَإِنَّ أَخَاكُمْ قَدْ عَلِمْتُ مَكَانَهُ ... بِسَفْحِ قُبَا تُسْقَى عَلَيْهِ الأَعَاصِرُ
لَهُ هَامَةٌ تَدْعُو إِلَى اللَّيْلِ جِنَّهَا ... بَنِي عَامِرٍ هَلْ لِلْهِلاَلِيِّ ثَائِرُ (67)

(67) الأسطورة عند العرب في الجاهلية لحسين الحاج حسن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1988 م. ص 75 ـ 67 و 76 ـ 77 .

وكان ترك القتيل بلا ثأر عارا عند عرب الجاهلية .

وكانت الكثير من الكائنات العجيبة المأخوذة بذنبها والمذكورة في القرآن أو في الأحاديث النّبويّة أو في القصص الدّيني الشعبي بعدئذ مستجمعة لصفات القبح ونذكر منها شعب يأجوج ومأجوج والمسيح الدّجال وجالوت قتيل داود وعوج بن عنق ، وقد صوّر جالوت وعوج ابن عنق كأعظم ما يكون الجبّار ولكن هذه العظمة لم تحمهما من المذلّة والهزيمة النّكراء لعصيانهما . ويشير شارل بلاّ Charles Pellat عن ماسي Massé في كتابه " المعتقدات والعادات الفارسية " (Cryances et Coutumes Persanes) أنّ الشّيعة يتداولون فيها بينهم أن عمر ابن الخطاب يهيم على وجهه في صورة بومة وأنّ قاتل الحسين بن علي مسخ كلبا بأربعة عيون وأنه ضائع في البريّة يبحث عن الماء وهو لا يفتأ يشاهد عينا لا يبلغها أبدا لأنّه منع الماء عن عائلة الحسين في كربلاء [68] ولا يخفى أنّ هذين المسيخين عوقبا بسبب امتناع الأول عن الانتصار لعلي وإقدام الثاني على قتل حفيد رسول اللّه . وتتعدد هذه الأمثلة بشكل ملفت في التراث العربي الإسلامي الأول ، وحصر المسوخ عقابا على ذنوب أخلاقيّة وأخطاء أدبيّة وفنيّة أحيانا فيما نقرأه في بعض النّصوص الأدبيّة كـ" **رسالة الغفران** " لأبي العلاء المعري " **ورسالة التّوابع والزّوابع** " لابن شهيد الأندلسي حيث يقوم الحمير والبغال والأوزّ بأدوار التّوابع للشعراء ولرجال الدّولة .

---

(68) دائرة المعاوف الاسلامية (بالفرنسية) فصل : مسخ ، بقلم شالر بلاّ
Encylopédie de m'Islam, nouvelle édition Art. (Maskh) , Ch. Pellat.
وكانت استفادتنا من هذا الفصل جمة .

ويبدو أنّ النّزعة إلى التّعجيب في القصص الديني أو في النّصوص التي تعهّدت بصنف المخلوقات كانت من الدّواعي إلى ثراء حالات المسوخ الجسدي . فهذه النّصوص عدّدت منها أمثلة أغرقت في تجميع مشاعر الدّهشة والحيرة .

- فمما نقرأ عند القزويني " إنّه إذا كثرت أمواج هذا البحر (بحر الصّين) ظهرت فيه أشخاص سود طول الواحد منهم أربعة أشبار كأنّهم أولاد الحبشة فيصعدون المراكب من غير ضرر " .

- ومنها " قوم وجوههم كالمَجّان (ج . مجنّة وهي الترس) المطرقة وشعورهم كأذناب البراذين ويوجدون بجزيرة بطرابيل ببحر الهند " .

- ومنها " قوم شقر على صورة النّاس إلا أنّ وجوههم على صدورهم " .

- ومنها " الشيخ اليهودي (وهو) حيوان وجهه كوجه الإنسان وله لحية بيضاء وبدنه على شبه بدن الضّفدع وشعره كشعر البقر وهو في حجم عجل " .

- ومنها " إنسان الماء (و) يشبه الإنسان إلاّ أنّ له ذنبا ، وهو ذو لحية بيضاء يسمونه (أهل الشام) شيخ البحر فإذا رآه النّاس يستبشرون بالخصب " (69) .

وكتم تعديد هذه المخلوقات العجيبة حافزا إلى إحاطتها بحكايات قائمة على التّخييل وعلى فنّيات الحكي الأخرى لضمان رسوخها في الواقع الحسي والزمني للمتلقين ، فهي في ذهنية قصّاصيها وسامعيهم أكثر

(69) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات في موضع مختلفة خلال تعديده لبحار العالم ، ص 153 وما بعدها .

من رموز تحيل على مفاهيم بما لها من خصوصيات في الشكل وروعة القدرات في التبدلات وإنّما هي - بل إنّ أكثرها - إن شئنا بعض التحفظ - كائنات وجدت هنا وهناك في أرض الله في الأزمنة القديمة وهي تبرز بخواصّها ما يخفى في النّفس الإنسانية من طبائع الخير والشرّ وكانت في نفس الوقت المرآة التي يرى فيها الإنسان ذاته ليطهر الجسد من دناساته ويعود إلى قداسته التي أودعها الله جسده ونفهم من الأبشيهي في الباب الثالث والستين من كتابه " **المستطرف** " والخاص بالمخلوقات المسيخة، إنّ هذه المخلوقات القبيحة ذات الرؤوس الشبيهة بالطير والأذناب والوجوه المتعددة والقرون وذات العواء والأنياب البارزة كالخنازير والأذان الطوال كالفيلة خلقت قبيحة ليمكن بها التنبيه إلى كمال الإنسان وجماله وفضله وهو على صورته المألوفة [70] . وينقل الأبشيهي رواية (؟) عن عمر بن الخطاب : " ولم يخلق الله تعالى أفضل ولا أحسن من الإنسان فلذلك سخّر الله له جميع الخلق واستجمعت له جميع اللذّات وعمل بيده جميع الآلات وله النّطق والضّحك والبكاء والفكرة والفطنة واختراعات الأشياء واستنباط جميع العلوم واستخراج جميع المعادن وعليه وقع الأمر والنّهي والوعد والوعيد والنّعيم والعذاب وإياه خاطب وإليه قرب وخلق الله تعالى إسرافيل عليه السلام على صورة الإنسان وهو أقرب الملائكة إليه وفي الحديث : " لاَ تَضْرِبُوا الْوُجُوهَ فَإِنَّهَا عَلَى صُورَةِ إِسْرَافِيلَ " [71].

الخاتمة : وظيفة الرّمز المسوخي وأهمّ أبعاده

إنّ الالتجاء إلى هذه الإبداعات القصصية أو إلى ما قد يكون منها ناتجا عن اعتبار أحداثها واقعا تاريخيا يبقى رغم ما فيه من امتزاج بل تلاحم بين الواقعي والأسطوري أو الديني واللاديني أو الإسلامي والوثني

(70) انظر المستطرف من كل فنّ مستطرف للأبشيهي، دار الجيل ، بيروت 1992، ص 575.
(71) نفس المرجع ، ص 575 .

أو الحاضر والمغرق في القدم إفرازا عقائديا وفكريا واضح الحوافز وإن كان خافيا في بواطن النّفس البشرية المفطورة على الإيمان .

وأساليب الرؤية والقول المستخدمة لتحقيق هذه الحوافز سواء سمّيت رمزا أو تورية أو إشارة أو تمثيلا تعد - وهذا منذ عصر الديانات الأولى - أساليب رائجة ومشروعة اعتمدت خلال قصّ الأساطير أو إرساء التعاليم الدينية أو وصف الأصقاع البعيدة أو الأحداث التّاريخية الكبرى (ملحمة جلجامش - أسطورة عالم المثل ، وصف الهند عند الرحالة اليونانيين ، قصة الإسكندر ، قصة أوليس ، قصص بداية الخلق عند المؤرخين العرب إلخ ...) ولعلّها استمسكت بشرعيتها من حدّتها أو فعاليتها السريعة في البلوغ بالمستمع إلى مبتغى القول وإلى رسوخ هذا القول فيه وقد أكّد دركايم (Durkeim) خلال دراسته " للصلة بين الرّمز والعاطفة الدّينية والمجتمع " أنّ العلاقة بين الأشياء المقدّسة علاقة رمزية وليست علاقة طبيعية أو فطرية وأنه بدون الرّموز تكون المشاعر الدّينية عرضة للضعف والزوال وأنّ الحياة الاجتماعية بكل مظاهرها وفي كل لحظة من لحظات تاريخها تحتاج إلى هذه الرّمزيّة الواسعة حتى تُستثمر في الوجود [72] . لكن المشاعر الدينية تبقى دوما مطموسة في أعماق الذات وتَعْني صاحبها قبل أن تعني الآخرين ورفعها شعار سلوك ومبادئ تواصل بين النّاس رهين لتحوّلها بينهم إلى أشياء محسوسة يمكن لهم بها التّعامل وفقا لما تشير إليه أمرا أو نهيا ترغيبا أو ترهيبا تحليلا أو تحريما فهي تبسّط الذهني والمجرد لمن يعجز عن استيعابه وترسيخ قدرته على الفعل فيه . والفكرة التي يراد تبليغها تصير غير طيّعة وغير قابلة للّرسوخ إذا ما أحالت إلى تجريدات وخاصة إلى صفات روحية وقيم أخلاقية (و) يكون من الصّعوبة

---

(72) الرموز في الفنّ الأديان الحياة ، تأليف فيليب تسيرينج ، ترجمة عبد العادي عباس ، دار دمشق ، ط . 1 ، 1992 ، ص 7 ، والكلام للمترجم .

عـرضـهـا " بـلحـمـهـا وعـظـمـهـا " فلكي أُشِـيـرَ إلى كـوكب الزهـرة ... باستطاعتي أن أسمّيه بسهولة (باسم شخص معروف) ولكن لكي أشير إلى العدالة أو إلى الحقيقة فإنّ التّفكير لا يستطيع الاستسلام للاصطلاح (المتضمن معنى العسف إلى حدّ ما) ذلك لأنّ هذه المفاهيم أقل وضوحا من تلك التي تعتمد على الإدراكات الموضوعية فيجب اللجوء إذن إلى صيغة من " الدّواليل " (Signes) المركبة . لذلك أتصوّر فكرة العدالة شخصية معاقبة فأحصل عندئذ على استعارة أو تورية (Allégorie) وللإحاطة أكثر بمفهوم العدالة هذا يستطيع الفكر اختيار سرد خبر قضائي حقيقي أو مجازي إلى هذا الحدّ أو ذاك ، وفي هذه الحالة سيكون لدينا خرافة حكمية . أنّ الاستعارة بهذا التّصوّر هي نقل مادي لفكرة من الصّعوبة إدراكها أو التّعبير عنها تلقائيا وتحتوي الدواليل المجازية على عنصر من المدلول (Signifie) مادي ونموذجي يُقْتَدَى بِهِ " (73) .

وإذا كان الجسد ومسوخه جملة دواليل تؤول بمدركيها إلى الإمساك بالمجردات فإنّنا نعتبر أنّهما يتجاوزان هذه الفعاليات ذات الطابع الإبلاغي أو الإعلامي إلى إحداث العجب والاندهاش والرّغبة في المعرفة بحقيقة الأشياء المحيطة . ومن هنا كان ذاك السعي عند المصنفين القدامى إلى تعديد عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات بكثير من الإسراف أحيانا . فتعديدها هو وضع لها أمام الرؤية المتبصّرة للقارئ علّه في " اختلاف صفاتها وهيئاتها ومعانيها الظاهرة والباطنة " (74) وعلّه يتفكّر فيها لأنّ " في كل حركة فيها حكمة من اللّه أو حكمتان أو عشرة أو ألف كما قال بعضهم (متقارب) .

---

(73) الخيال الرمزي لجيلبار دوران ، ترجمة علي المصري .
l'Imagination Symbolique, Gilbert Durand.
ط. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . 1991 ، ص 7 ـ 8 .

(74) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص 43 .

وَلِلَّـهِ فِـي كُـلِّ تَحْـرِيكَـةٍ   وَتَسْكِينَـةٍ أَبَـدًا شَـاهِـدُ
وَفِـي كُلِّ شَيْـءٍ لَـهُ آيَـةٌ   تَـدُلُّ عَـلَى أَنَّـهُ وَاحِـدُ [75]

فالدّين صنع الرّموز والنّفس البشرية المعتقدة استوعبتها وأثرتها وجعلتها حوافز انفعال باطني وتأثير نافذ واعتبار مقيد وتواصل اجتماعي قويّ . وبهذا يكون الجسد ومسوخه بصفتهما رمزا أو استعارة أو تورية أو مجرد تشبيه . قد أدّيا دوريهما الأساسيين : الدور الإبلاغي أو الإعلامي والدّور التوليدي أو الإبداعي .

وإذ ذاك فإن المتعامل مع هذه الرّموز كان في الأول متهيئا لتقبلها وإدراك علاقتها بمكونات المحيط الذي يحيا فيه ، فهو - في هذه المرحلة - متعامل سلبي صامت لأنّه مبهوت بفعل روعة هذه المكوّنات حوله ولا رغبة له في التساؤل . لكنّه يتحوّل شيئا فشيئا بفعل معاشرة هذه المكوّنات إلى متفكّر فيها وفيما فيها من أجوبة عن تساؤلاته حول محيط المحسوس والذهني ومن انعكاس لمطامحه وأحلامه وفق الرؤية التي يطمئن إليها . وقد رسّخ الإنسان العربي المسلم ركنا هاما من رؤيته إلى ذاته وإلى الآخرين وإلى الغيب من منطلق الجسد وتحوّلاته كما تبيّن في هذا البحث . وهذه الرؤية بينته واعيا بمكانة هذا الجسد في التّعبير عن قيمته البشرية فهو يحترمه ويحفظه من عوارض التّلف وأسباب الدّمار الذّاتي والخارجي ويحوطه بحصانة مادية وأخلاقية وسلوكيّة ، ويصل به هذا الاحترام إلى حد جعله مشابها للصورة الإلهية والملائكيّة وذلك لأنّه استوعب عناصر الكمال مقارنة بالحيوانات الأخرى ولأنّه كان بليغ المنطق بالدّلالة على حكمة اللّه . على أنّ هذا لا يُؤمّنُ الجسد على الجسد فهذا

(75) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات و ص 43 .

الجسد يبقى محتاجا إلى السّند الرّوحي الذي يفسّر الحياة والقدرة على التّفكير والتّدبير والذي يسمح بالتواصل ولو عن طريق الموت والانبعاث بالروح القدس ، بالله خالق السماوات والأرض .

وكان مسوخ الجسد إلى مستبشع الحيوان وعاديها وتبدلاته الجزئية مرحلة أخرى من بحث العربي المسلم عن ذاته . فالعربي صوّر هذه الذّات أصناما مسيخة وحيوانات هجينة وحيات وعقارب وعناكب ، فكان هذا التّصوير شكلا من أشكال التطهير ونفورا من أوضاع سلوكية واجتماعية منتهاها المضرة بالإنسان وبقيمته الرّوحية بعلاقاته مع النّاس وبنظرته إلى نفسه لكن هذا التبدّل لم يكن دوما مؤديّا إلى القبح المادي بل نلحظه أحيانا تشريفا للإنسان وارتفاعا بمنزلته إلى منزلة الذّات الإلهية . فالأنبياء والأولياء الصالحون والملائكة الطيبون الذين يشاكلون الإنسان استحضروا بصورهم عالما غيبيّا لأنّهم رموز إلى قدرة ربّانيّة تجلّت فيهم وإلى أحلام جمعية بكفاءات غير عادية تعوّض مشاعر عجز ترسّخت وقويت عند المخلوقين على مرّ العصور .

وما كان لهذا الجسد أن يكون موضع اهتمام ولا لهذا المسوخ أن يُخلّدَ إلى أذهان مُتَصَوِّرِيهِ دون كفاءة التّخيّل الكامنة فيهم . فهذه الكفاءة لم تقنع باستجماع أو احتقان جملة من المكوّنات صنعت عالما أو عوالم موازية كانت فيها الرموز هي العناصر الفاعلة والمفعولة وإنّما سعت أيضا إلى عرض هذه العوالم عرضا متّسما بالمتعة والرّونق ومحدثا للذة التّعجيب . هذه العوالم تجلّت في نصوص إبداعية من جنس الأخبار والحكايات والخرافات القصيرة أحيانا ولكنّها أحدثت في مراحل موالية إبداعات متكاملة لها ما للشعر والمقامة من فنيّات السّرد والتعبير . وتعني بذلك قصص **ألف ليلة وليلة** ورحلات الخيال مثل **رسالة الغفران ورسالة التوابع والزوابع** والرحلات الأخرى التي أبدت من الابتداء ما جعلها أكثر من رحلات وصفية لأنها تتجاوز الواقع الباهت

وتسعى إلى إثرائه كرسالة ابن فضلان ورحلات أبي حامد الغرناطي أو السيرافي أو أبي دلف أو بزرك بن شهريار الرام هرمزي . وإذ أمكن لهذا البحث أن ينفتح على هذه الأعمال الأدبية فلأنها المصدر الأكمل لرؤية الإنسان العربي المسلم إلى جسده وإلى مسوخ جسده عامة ولأنّ مؤلفيها أصرّوا فيها على هتك الأسرار فعمدوا إلى **المبالغة** وبحثوا عن **المخالفة** ولم يروا حرجا من **المناقضة** ولأنّهم تطلّعوا دوما إلى التطهر من أجسادهم والتّشبّة بالنماذج الأولى وما شفيعهم في ذلك غير بعدهم وبعد قارئيهم عن أصول " ابداعاتهم " وادّعاءاتهم زمنيا ومكانيا وإدراكيا ولعلّ هذا البعد ذاته هو الذي مكّن من انعتاق الرؤية لديهم (76) بل إلى انفجارها انفجارا بلغ بهم مبلغ الهوس بالعجيب من الكائنات والحكايات .

حمادي الزنكري

---

(76) كانت آليات التّعجيب موضوع مقال قيّم كتبته مونيك مندوبشي وسلفيا فانبايلين بعنوان " الهند في الخيال اليوناني " ونشرتاه بمجلة ديوجين ، الجزء 57 عدد 3 ، جويلية 1989
L'inde dans l'imaginaire grec, par Monique Mund Dopchie et Sylvie Vanbaelen . Diogène , Tome LVII N 3 , Juillet 1989.

الغذاء في " الكتاب المقدّس "

سهام الدبّابي الميساوي

تأمّل الإنسان الوجود فرأى الخبز يحييه والخمرة تبعثه فقدّس بيرسفون وعبد ديونيزوس [1]. شكر الآلهة فقدّم لها أولى غلاّت الأرض وبواكير الحيوان وأهداها الألبان والزيوت والعصير. اشتهى طعامها، مدّ يده ينشده فنأت عنه أغصان الفاكهة وارتدّ الماء فعوقب بالشّهوة والحرمان [2]. هالته الخطيئة فحرّم على نفسه أغذية خوفا، حرّمها حفاظا على قوّة الحياة التي إليها ترمز [3]، تلك الحياة التي قد يكون فيها الغذاء لغة بها النّاس يتخاطبون [4] وقطبا حوله

(1) أنظر : Frazer, Le Rameau d'Or, Paris, coll Bouquins, 1981,T. III, Chap. 1, 2, 3, 4, 5.

(2) في أساطير اليونان القديمة، عاقبت الآلهة تَنْتَالُوسَ ابن زيوس لأنه سرق طعامها وشرابها وكانت عقوبته في هاديس : العالم الآخر، أن يقف في الماء حتى رقبته وأن تتدلّى أغصان الفاكهة حتى شفتيه فإن حاول أن يأكل أو يشرب ارتدّ الطّعام والشّراب بعيدا عنه.
World Religions From Ancient History To the Present. Ed Geoffrey Parrinder. N. Y. 1971.
آنظر الترجمة العربية، سلسلة عالم المعرفة، ماي 1993 و ص 420-421.

(3) Frazer, T. III, Chap. I.

(4) إنّ الغذاء عند فئة (البنباس Bembas) في زمبيا لغة يصفون بها المحيط والمساكن والفصول والممتلكات والعلاقات والأخلاق، انظر : F. Farb; G. Armelagos, Anthopologie des coutumes alimentaires, Paris, Denoël, 1985, p. 14.

يدورون [5] بل قد يصبح فيها الغذاء الوجود كلّ الوجود [6].

تأمّل الإنسان الوجود فرأى الغذاء خيرا وبركة ، رآه شرّا ورجسا فاستمنح الإلاه قوتا به ينعم وشكره على الحياة وفيها جعله ربّه يَدْرَز واستغفر على الذّنب حين آثمته الشّهوة فتجنّب الثّمر واللّحم والخمر وتأثّم خوفا من اللّعنة ، خوفا من سَعِير بِهِ جلدُهُ يتسفّع .

ذلك هو الإنسان منذ خلق يصل المعتقد غذاءه وينظّم الطقس طعامه وتحلّ له الشرائع ما طاب ولذّ وتحرّم عليه ما خبث وسفت : يذكر موسى فيخاف أكل الدّم ويطهّر بيته من شرّ الخمير ويحتفي بعيسى فيأكل الخبز جسدَه ويشربَ الخَمْرَ دَمَه ويخشى نهي محمّد فيعدل عن الخمرة ويحلم بها أنهارا تجري .

وإن كنّا نتمثّل مَا جَاء به الإسلامُ من تعاليم وأحكام تتّصل بالغذاء لأنّها محدّدة لسلوكنا اليومي فإنّه ينقصنا الإطّلاع على ما ورد في شريعة مُوسَى ومَا فسّر في " المشنا " وما دوّن في " التلمود " وما وُضع في " كتب التّوبة " المسيحيّة وما ضبط في " قوانين المجامع العلميّة " و " القوانين الرهبانية " .

وإن كنّا نطمح إلى دراسة التعاليم الغذائية في كلّ هذه المدوّنة فإنّنا نكتفي في حدود هذا العمل " بالكتاب المقدّس " وعسى هذا التفتّح على

(5) إنّ الطّقوس الغذائية هي التي تقوم عليها حياة سكّان جزر (التروبرياند) Trobriand الواقعة شرقي غينيا الجديدة وهي التي تحدّد علاقاتهم ومعتقداتهم وقد حلّل Malinowski قيمة الغذاء عند هؤلاء السكّان في :

- Les Argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1969.
- La vie sexuelle des sauvages du Nord Ouest de la Mélanésie, Paris, 1996.

(6) إنّ حرمان الهنود الحمر Pueblos مثلا من الذرّة لهو حرمان من الحياة « فهذا الغذاء هو الذي يعطي لحياتهم معناها » .Anthropologie des coutumes alimentaires, p. 13

دين الآخر يمكّننا من فهم سلوكه الغذائي والمعتقدات الماثلة وراء هذا السلوك وعسى هذا الفهم يعمّق نظرتنا إلى ذاتنا ويوسّعها .

يقترن الغذاء في الكتاب المقدّس بأسطورتين تصوّران نمطين من الحياة يقابلهما نوعان من الغذاء [7]. فالأسطورة الأولى هي أسطورة الحياة الهادئة المنسجمة في جنّات عدن ، خُلق فيها العشب طعاما للحيوان [8] وأوجد فيها الإلاه للإنسان الثمار لا غير [9]. وإن كانت دائرة الغذاء الحلال تتّسع إلى " كلّ شجر الجنّة " [10]، إلى كل " شجرة حسنة المنظر طيّبة المأكل " إلى " شجر الحياة " [11] فإنّ دائرة الحرام تنحصر في شجرة واحدة هي " شجرة معرفة الخير والشرّ " [12] شجرة الموت .

خلق الإنسان لينعم بالحياة مكتفيا بهذه المنزلة ، لا يكدّ بالعمل ولا يشقى بالتفكير ، فالعمل خلق والتفكير معرفة وكلاهما للإلاه ، إلاّ أنّه أبى إلاّ أن يتمرّد على الممنوع يُخضعه . فامتدّت يده إلى شجرة بدا ثمرها سحرا به الحياة تكون [13] ونورا به المعرفة ترفع الإنسان إلى مرتبة غير تلك التي بها يحظى [14]. وانقلب الموت حياة بل

---

(7) الكتاب المقدّس ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1960 . انظر سفر التكوين .

(8) سفر التكوين ، إصحاح 1 ، الآية 30 . « ولِجَمِيعِ وَحْشِ الأَرْضِ وَجَمِيعِ طَيْرِ السَّمَاءِ وَجَمِيعِ مَا دَبَّ عَلَى الأَرْضِ مِمَّا فِيهِ نَفْسٌ حَيَّةٌ جَمِيعُ بَقُولِ العُشْبِ جَعَلْتُهَا مَأْكَلاً » .

(9) تكوين 1 : 29 . « وَقَالَ اللّهُ هَا قَدْ أَعْطَيْتُكُمْ كُلَّ عُشْبٍ يُبْزِرُ بِزْرًا عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ كُلّهَ وَكُلَّ شَجَرٍ فِيهِ ثَمَرٌ يُبْزِرُ بِزْرًا يَكُونُ لَكُمْ طَعَامًا .

(10) تكوين 2 : 16 .

(11) تكوين 2 : 9 .

(12) تكوين 2 : 17 .

(13) تكوين 3 : 6 « ورأت المرأة أنّ الشّجرةَ طيّبةٌ للمأكل وشهيّة للعيون وأنّ الشجرةَ مُنْيَةٌ للعقلِ فأخذت من ثمرها وأكلتْ وأعطت بَعْلَهَا معها فأكل » .

(14) تكوين 3 : 5 « إنّمَا اللّهُ عَالِمٌ أنّكُمَا في يوم تأكُلان منه تَنْفَتِحُ أَعْيُنُكُمَا وتَصِيرَانِ كَآلِهَةٍ عَارِفِي الخَيْرِ والشّرِ » .

خلـودا [15]. ولكنّ اليد ، وقد امتدّت إلى ثمرة محرّمة ، تطرد من الجنّة ملعـونة فتـصيب الأرضَ اللّعنَة ويُقـضَى على الإنسـان بأن يكدّ ويشـقى ليحصل على خبز يوفّره عـرق الجبين [16] وبأن يعود إلى التراب بعد أن كان خالدا [17] .

أمّا الأسطورة الثانية فهي أسطورة الطّوفـان وقد غيّـر مجرى حياة الإنسـان وغذاءه . فسمح له ، حين نجا ، بأكل اللّحوم بعد أن كانت تُمنع [18]. ولكنّ السّماح بها يشرّك الإنسان في الألوهيّة ويدخل اضطرابا على تقسيم المخلوقات والغذاء . فالمخلوقات ذات النّفس الحيّة من نصيب الإلاه وتلك التي لا نفس حيّة لها من نصيب الإنسان [19] . فكان لا بدّ من تقسيم جديد للغذاء يحتفظ الإلاه فيه بنصيبه فتبقى النفس له يبسطها ويقبضها . وكانت النّفسُ دمًا يمنع على الإنسان أكله فيكتفي باللّحم نصيبا [20]. إنّ الدّم نفس لا تسفك ولا تؤكل [21] وإن سُفك يجب أن يُراق طقسيّا [22] حتّى تعود النّفس إلى مانحها . وهو الحياة تقدّس ، يستخدم في العبادة فيرش على المذبح الذي يمثّل اللّه وعلى " الشعب " في الآن نفسه رمزا للعهد بين الربّ و " شعبه " [23]، وعلى قائمتي

(15) تكـوين 3 : 4 « فقالت الحيّةُ للمرأة لن تَموتَا » .

(16) تكـوين 3 : 19 « بَعَرَقِ وَجْهِكَ تَأكُلُ خُبْزًا ... » .

(17) تكـوين 3 : 19 « ... حتى تَعُودَ إلى الأرضِ التي أُخِذْتَ منها لأنّكَ تُرَابٌ وإلى التّراب تَعُود » .

(18) تكـوين 9 : 3 « كُلُّ حيّ يَدبُّ يكونُ لكم مأكَلاً وكَبُقُولِ العُشْبِ أَعْطَيْتُكُمْ المأكَلَ » .

(19) الإنسان والحيوان نفس حيّة والنبات لا نفس حيّة له .

(20) تكـوين 9 : 4 « وَلَكِنْ لَحمًا بِدَمِه لاَ تَأكُلُوا » .

(21) تثنية الإشتراع 12 : 23 « إيّاكَ أنْ تَأكُلَ الدّمَ فإنّهُ نَفسٌ فَلاَ تَأكُلِ النّفسَ مَعَ اللّحْمِ » .

(22) تثنيـة 12 : 16 « وأمّا الدّمَ فَلاَ تَأكُلْهُ فَأرِقْهُ على الأرضِ كالماء » .

(23) يتعلّق الأمر بذبيحة السّلام وطقوس التكريس والذبائح المحرقة .

الباب وعتبته العليا حفاظا على البيت من الضربات ، حفاظا على الحياة [24]، يرشّ على المعبد وحوله محوا للخطيئة واتحادا مع الربّ [25] .

أصبح الإنسان في الأسطورة الثانية يأكل الحيوانات التي يربّيها والثمار والنباتات التي يزرعها ، فمن كدّه وعمله أصبح يأكل . ولكن وجب ألاّ ينسى أنّ كلّ ما يأكل هو هبة من ربّه فيسأله يوميّا ما يكفيه من الغذاء [26]. وإن كان كلّ ما يتحرّك ويحيا غذاء للإنسان مطلقا [27] فإنّ اليهود يمتازون عن بقيّة " الشعوب " « ويفرزون من بين الأمم » [28]. فيمتاز غذاؤهم و " يفرز من بين " الأغذية بتحريم بعض الحيوانات تحريما يقوم على التمييز بين النجس منها والطاهر . ومن الطاهر وجب التمييز بين نصيب الإلاه (البواكير) ونصيب الإنسان (غير البواكير) .

ويتطابق تاريخ اليهود مع أسطورتي الخلق فيما يتعلق بالغذاء . فغذاؤهم عند الخروج كان نباتيّا رغم أنّهم كانوا في مصر يأكلون الحيوانات الأهلية والطرائد [29]. وكانوا يشعرون في الصحراء بالحرمان من الطعام فتمرّدوا على الإلاه وموسى « لَيْتَنَا مُتْنَا بِيَدِ الرّب في أَرْضِ مِصْرَ حيثُ كُنَّا نَجْلِسُ عِنْدَ قُدُورِ اللّحْمِ ونَأكل من الطّعام حتّى نَشْبَعَ فلِمَ أَخْرَجْتُمَانَا إلى هَذِهِ البَرِيّةِ لِتَقْتُلاَ هَذَا الجُمْهُورَ كُلَّهُ بالجُوعِ » [30]. فالخبز

(24) يكون ذلك في طقس الفصح .
(25) يكون ذلك في طقوس التكفير .
(26) إنجيل متّى 6 : 11 « خُبْزَنَا كَفَاقَنَا أَعْطِنَا اليَوْمَ » .
إنجيل لوقا 11 : 3 « خُبْزَنَ كَفَاقَنَا أَعطنا كُلَّ يَوْمٍ » .
(27) تكوين 9 : 3 « كُلُّ حَيّ يَدِبُّ يَكُونُ لَكُمْ مَأْكَلاً وَكَبُقُولِ العُشْبِ أَعْطَيْتكُمْ المأكَلَ » .
(28) أخبار 20 : 26 « أنا الربُّ وَقَدْ فَرَزْتُكُمْ مِنْ بَيْنِ الأُمَمِ » .
(29) Maspero, Histoire ancienne des peuples d'Orient, Paris, 1895, T 1, p. 61 - 66.
(30) خروج 16 : 3 .

الذي أخذوه معهم عند رحيلهم لم يعد يكفيهم غذاء . فاستجاب ربّهم لتذمّرهم [31] فبعث إليهم السّلوى والمنّ [32]. وكان طعام اليهود عند الخروج طعاما ليومهم فهم يجمعون المنّ كلّ يوم قبل الغروب . أمّا طعام

(31) خروج 16 : 12 « إنّي قد سمعتُ تذمُّرَ بَنِي إسْرَائيلَ فَكَلِّمْهُم قَائلاً بَيْنَ الْغُرُوبَيْنِ تَأْكُلُونَ لَحْمًا وفي الغَدَاةِ تَشْبَعُونَ خُبْزًا وَتَعْلَمُونَ إنّي أَنَا الرّبُّ إلاهُكُمْ » .

(32) ذكرت السّلوى عند الحديث عن معجزة تكرّرت مرّتين في الصحراء أثناء الخروج ، وكان الإسرائيليون قد طلبوا اللّحم غذاء والطعام الطيّب مأكلا " فلمّا كان العَشِيُّ صعدت السلوى فغطّت المحلّة " (خروج 16 : 13) . إلاّ أنّ المنّ كان الغذاء الذي سقط في الغداة . أُعجب به اليهود فأنساهم السّلوى . وكانوا يلتقطونه كلّ يوم بأمر من ربّهم دون أن يتركوا منه شيئا للغد ولا يأخذ الواحد من المنّ إلاّ قدر أكله . وفي الرّبيع الموالي ، بعد مضي سنة من الخروج ، ملّ " الشعب " المنّ فطلبوا اللّحوم ثانية « واشتهى الأخلاطُ الذين فيما بينهم شهوةً فتابعهم بنو إسرائيل وبكَوْا هم ايضا وقالوا من يُطْعِمنَا لحمًا . فقد ذكرنا السّمك الذي كنّا نأكله في مصر مَجّانًا ... » (عدد 11 ، 4، 5) . فكان أن استجاب لهم إلاههم ثانية « وقلْ للشعبِ تقدّسُوا للغَدِ فستأكلون لحمًا لأنّكم بكَيْتُمْ على مسامِعِ الرّبّ وقلْتُم منْ يُطْعِمُنا لحمًا ، فقد كان في مِصْرَ خَيْرٌ . الرّبُّ يُعْطيكم لَحْمًا فتأكلونه » (عدد 11 : 18) . « وهبّتْ رِيحٌ من لدُنِ الرّبّ فساقت سلوى من البحر وألقته على المحلّة ... فَأَقَامَ الشعبُ يومهم كُلَّهُ وليلتهم وغدهم يجمعون السّلوى ... » عدد (11 ، 31 و 32) ، فجفّفوها . وكانت طعامهم شهرا كاملا .

أمّا المَنُّ فهو الطّعام الذي أعطاه اللّه لبني إسرائيل أثناء مسيرتهم في البريّة موفّرا لهم بذلك القوت الضروري . وقد اقترنت هبة المنّ بتعليمات كان القصد منها امتحان شعب إسرائيل " فقال الرّبّ لِمُوسى ها أنا مُمْطِرٌ لكم خبزا من السّماء فليخرج القومُ ليلتقطوه طعامَ كلّ يومٍ في يومه لكي أمتحنهم أَيَسْلُكُون في شريعتي أم لا " ، (خروج 16 : 4) . كان اليهود يلتقطون المنّ كلّ يوم فيطحنونه بالرّحي أو يدقّونه في الهَاوِنِ ويطبخونه في القدور ويصنعونه ... » (عدد 11 : 8) . وكانوا في اليوم السادس يلتقطون قدرًا مضاعفا فيخبزونه أو يطبخونه أو يدعونه محفوظا إلى الغد . فكان في هذا اليوم لا يصيبه الدود كما لو جمع وَافرًا قبل هذا اليوم لأنّ اللّه في اليوم السادس يعطي طعام يومين حتى يقعد النّاس عن العمل في اليوم السّابع ، يوم السّبت (خروج 16 : 29) . والمنّ في العهد القديم هو « دَقيقٌ مُكَتّلٌ كالجليد على الأرض » (خروج 16 : 14) . وهو كبزْرِ الكُزْبُرَةِ ولونه كلون المُقْلِ » (عدد 11 : 7) « وطعمه كقطائفَ بعَسَلٍ » (خروج 16 : 31) وكطعم قطائفَ بِزَيْتٍ » (عدد 11 : 8) . كان المنّ خُبْزَ اليهودِ طيلة أربعين سنة إلى أن اقتربوا من كنعان .

الأمس فيفسد ولا يغذّي [33]. وطعام الغد يسأل وينتظر . إنّ العلاقة بالطعام تتجدّد يوميّا فهي رمز لعلاقة يكون الإلاه فيها قطب الوجود . فيفكّر اليهودي فيه تفكيرا مستمرّا وهو يجمع غذاء يسأله إيّاه فيسأله الحياة . إنّها حياة لا تتمّ إلاّ في مجموعة تلتقي حول المنّ فيصبح الطّعام موحدا لمجموعة تسير متضامنة تكبر في الإيمان .

وقد اقترن الطّعام عند الخروج بالخطيئة كما ارتبط بها في الخلق . فآدم وحوّاء بعصيانهما وتمرّدهما حكما على الإنسان بالعبوديّة . فأدخلا الخطيئة في العالم . فقضى الإنسان على الحياة بالموت . إلاّ أنّ الربّ أنجى الإنسان من الطوفان فمنحه الحياة من جديد ، لكنّ الخطيئة ستكون قطبا يدور في رحاه المعتقد والسّلوك . وفي كلّ مرّة ستقترن بالكارثة والموت لأنّ الشّهوة من ملكوت الشيطان . فهذا الإنسان وهو ضحيّة للطّمع والشّهوة يعاقب بالموت ، يعاقب حين يمنح السّلوى فيأكلها شهرا [34] يموت حين يشتهي لحما [35] فيكون موته عبرة للمشتهين [36] ويخرج اليهود من « قبور الشّهوة » [37] إلى دنيا جديدة . فكما كان الطوفان خلقا جديدا ، كان الخروج رحيلا جديدا ، كان خلقا . وقد اقترن الخروج مرّتين بالمعجزة [38]. وارتبط العبور من الجنّة إلى الأرض

(33) خروج 16 : 19 . 20 « وقال لهم مُوسَى لاَ يُبْقِي أحَدٌ مِنْهُ شَيْئًا إلى الغداة . فلم يسمعوا لموسى وأبقى منه أُنَاسٌ إلى الغداة فَدَبَّ فيه الدُّود وأنتن فَسَخَطَ عليهمْ مُوسَى » .

(34) عدد 11 : 19 . 20 « لاَ يَوْمًا تَأكُلُون ولاَ يَوْمَيْن ولاَ خَمْسَةَ أيَّام ولاَ عَشَرَةَ أيّام ولاَ عِشْرِينَ يَوْمًا . بَلْ شَهْرًا من الزَّمَانِ إلى ان يخرُجَ من أُنوفكُمْ ويصير بَشَمًا لاجْلِ انّكُمْ رفضتم الربَّ الذي فيما بَيْنَكُمْ وَبَكَيْتُمْ في وَجْهِهِ وَقُلْتُمْ لِمَا أخْرجْنَا من مِصْرَ » .

(35) عدد 16 : 33 « وبينما اللحمُ بَعْدَ بين أسنانهم قبل أن يَمْضَغُوهُ إذِ اشْتَدَّ غضبُ الربّ على الشّعبِ فضربهُم الرَّبُّ ضربة عظيمة جدّا » .

(36) عدد 16 : 34 « فَسُمّيَ ذلك المَوْضِعُ قُبُورَ الشَّهْوَةِ لأنّهم دفَنُوا فيه القَوْمَ المُشْتَهِينَ » .

(37) المقصود به الموضع .

(38) المعجزة الأولى هي نجاة نوح وأسرته والثانية عبور البحر .

ومن مصر إلى أرض كنعان بالماء يُنجي الإنسان من الغضب ومن الخطيئة يطهّره ، خطيئة الإنسان يأكل الثّمر ويسأل اللّحم . وقد كان السّماح باللّحوم مصحوبا ، بعد الطوفان وعند الخروج ، بالهبة والرّضا والخطيئة والعقاب . ولعلّ اقتران أكل اللّحوم بالخطيئة ولّد فكرة التكفير بتقديم الحيوان ذبيحة . فبالذبيحة يتحوّل الشرّ الكامن في الإنسان إلى الحيوان الذي يصبح حاملا لخطيئته [39]. وهي خطيئة تتمثّل في أنّ الإنسان وهو نفس حيّة يواجه نفسا حيّة أخرى وقتلها في لا وعيه يمثّل قتلا لنفسه وفق منطق القصاص . فهو يقتصّ من نفسه كلّما أكل لحم حيوان ، أي لحم كائن حيّ يشترك وإيّاه في الأصل والمصير [40]. فكل حيوان لا يُراق دمه هبة للرّبّ يعاقب آكله « فيُقطع من شعبه » [41]. وكما يعاقب آكله يجازى الممتنع عن أكله لطاعته [42].

---

(39) أخبار 17 ، 11 « إنّ نفسَ الجسدِ هي في الدّمِ ولذلك جعلْتُهُ لَكُمْ على المَذْبَحِ ليكفّرَ به عن نَفُوسِكُمْ لأنَّ الدّمَ يُكفِّرُ عن النّفسِ » .

(40) يذكر الكتاب المقدّس أنّ الإنسان والحيوان من " الكائنات الحيّة " التي تشترك في الأصل الترابي الواحد والمصير إلى التراب . والإشتراك في الأصل والمصير ولّد علاقة متينة بين هذه الكائنات . فنوح يخلّص زوجا من الحيوانين من مياه الطوفان والأتان البصيرة تنقذ بَلْعَام (عدد 22 ، 22 . 35) وينقذ الحوت يونان العاصي ويُرجعه إلى الطّريق السوي . (يونان 2) والغربان تقوت إيليا (1 ملوك 15 ، 6) . ويدخل الحيوان في العهد المبرم بين الله ونوح (تكوين 9 ، 9 . 11) فيخضع لشريعة موسى فيرتاح يوم السبت (خروج 12 ، 24) ويعاقب إذا كان جانيا (تكوين 9 ، 5) ويشارك الإنسان في أعمال التوبة (يونان 9 ، 5) وفي احتمال العقاب (خروج 11 ، 5) ويعامل بالرأفة (تثنية 22 ، 6 . 7) .

(41) أخبار 17 ، 27 « وأيُّ إنسانٍ أكل شيئا من الدّمِ يُقْطَعُ ذلك الإنسان من شعبه» .
أخبار 17 ، 14 « لأنّ نَفْسَ كُلّ جسد هي دَمُهُ ، إنّه بمنزلة نفسه ولذلك قلْتُ لِبَنِي إسرائيل لا تأكلُوا دَمَ جَسَدٍ مَا إذْ نَفْسُ كُلّ جسدٍ هي دَمُهُ فكلُّ من أكَلَهُ يُقْطَعُ » .

(42) تثنية 12 ، 25 « لاَ تأكُلْهُ فتُصيبَ خيْراً » .

وقد أنتج تحريم أكل الدّم طقوسا ترافق أكل الحيوان تحدّدها نصوص التلمود [43]. فالحيوان يعهد إلى أشخاص مدرّبين على الذبح تمتحنهم سلط ربّانية فيُقطع أولا الشّريان السّباتي دفعة واحدة رأفة بالحيوان حتى لا يتألّم . ويُراق دمه كلّه ويُراقب ما يوجد في بطنه استئصالا لعلّة ما وتُنزع بعض الأوردة تخلّصا من الدّم وتُلقى الشحوم ويقطع عرق النّسا ثمّ يوضع اللّحم في الماء فيُبسط على مشواة حتى يتقاطر ماؤه ودمه بعد أن يملّح فيغسل من جديد . وتُحمْى المشواة بالنّار قبل أن يوضع عليها اللّحم أو هي توضع على النّار واللّحم عليها .

إنّ طقوس تناول اللّحم هذه تقترن بمفهومين متطابقين هما النّجاسة والطّهارة . فاللّحوم تبقى مشحونة باقتراف الإنسان " لرجس " ما يبدو في " أكل اليهودي الحياة والموت " . فهو يخشى إن هو أبقى بعض الدّم في اللّحم من تناول ما هو حيّ والحيّ لا يؤكل . وهو يشعر في نفس الآن أنّه يأكل ميتة والميتة رجس ، وهو يخزن في اللاّوعي أكله للمادّة التي منها وُجد ، بأكل لحم حيوان ؛ فكأنّه نفسه يأكل . ومن ثمّة يبدو الموت والحياة قطبين يدور الغذاء حولهما . إنّ الطّقس تطهير من الرّجس ، من الشرّ بل من الموت . والماء والنّار والملح بها تطهّر اللّحوم ، فبها يطهّر الإنسان نفسه . إنّ للماء والنّار والملح وظيفة تطهيريّة في الطقوس القديمة وقد حافظ الكتاب المقدّس على هذه الوظيفة [44] .

---

(43) A. Cohen, Le Talmud, Paris, Payot, 1950, p. 295.

(44) ليست المياه رمزا للحياة فحسب وإنّما هي تغسل فتزيل النّجاسات وقد كانت الشعائر اليهوديّة تفرض ضروبا من الطّهارة بالماء . فكان على عظيم الأحبار ، مثلا ، أن يغتسل ليؤهّب نفسه ليوم الكفّارة وكان لا بدّ من الوضوء بالماء لمن مسّ شيئا مدنّسا أو جثّة أو لمن أراد التطهّر من البرص أو من النجاسة الجنسيّة . فالماء رمز للطّهارة لأنّ الله به طهّر الأرض والإنسان .
أمّا النّار فهي رمز للطّهارة التي تقتضي قداسة الله . فهو من وسط النّار يتكلّم فيتمثّل بالنّار الآكلة تلتهم ما تجده فتستأصل الخطيئة . وقد أحرق موسى الخطيئة المتمثلة في تقديس العجل الذهبي ، وبالنّار انتقم الله لموسى من المتمرّدين . وكان لا بدّ من الإحتفاظ بنار دائمة على المذبح ، فبها يُطهّر الله قبوله لذبيحة الإنسان . وقد كان اليهود يحرقون الذبائح رغبة في التطهير الكامل من الخطيئة .
أمّا الملح فيرمز للطهارة إذ به يطهّر الماء وكذلك المولود الجديد لطرد الشرّ عنه وبه تطلى " الذبائح " و " التقديمات " قبل أن تقدّم هبة للإلاه .

وما يستوقفنا في طقوس استهلاك اللّحوم هو حذف عرق النّساء منها والشحوم . فعدم أكل العرق يعود إلى تحريمه إذ أصيب يعقوب فيه عند صراعه مع الملاك فكان أن تسبّبت له الإصابة في العرج فهل يرمز هذا العرق إلى بعث الأجساد حيّة متحرّكة في الحياة الأخرى ؟

أمّا مصدر عدم أكل الشّحوم فهو كذلك تحريمها « رَسْمُ الدَّهْرِ عَلَى مَمَرِّ أَجْيَالِكُمْ فِي جميعِ مَسَاكِنِكُمْ كُلَّ شَحْمٍ وَكُلَّ دَمٍ لا تَأْكُلُوهُمَا » [45] . وعقاب آكل الشّحم « قطع له من شعبه » [46] ولعلّ مردّ تحريم الشّحوم معتقد سامي قديم يتمثّل في أنّ الحياة تكمن في الرّوح والنّفس وإن كانت الرّوح تغادر الجسد عند الموت فإنّ النّفس تبقى فيه مكانها الدّم والشّحوم التي تغطّي الأمعاء والكليتين والخاصرتين والكبد وتلك التي ترافق هذه الأحشاء ، اعتقادا أنّها مصدر الإنفعالات الكبرى [47] فهذه الشّحوم من نصيب الإلاه [48].

ويتجاوز نصيب الإلاه الدّم والشّحوم إلى " البواكير " و " الأعشار " [49] تقدّم له كلّ سنة . ويشارك اليهود الربّ طعامه

(45) أخبار 3 : 17 . أنظر أيضا أخبار 7 : 22 .

(46) أخبار 7 : 25 .

(47) Dussaud René, Les origines canneènes du sacrifice israélite, Paris, 1921, pp. 83 - 84.
تجدر الإشارة إلى أنّ الكلدانيين واليونان والرّومان كانوا يقرؤون الغيب في أحشاء الذبائح إيمانا ببقاء الحياة فيها . إنّ هذا الطقس يواصله السّحرة في إفريقيا إلى اليوم.
أنظر : Toussaint-Samat Maguelonne, Histoire naturelle et morale de la nourriture, Paris, Bordas, 1990, p. 84.

(48) أحبار 3 : 16 « كلُّ شَحْمٍ هُوَ للرَّبِّ » .

(49) كانت البواكير والأعشار تقدّم عند بني إسرائيل وعند المصريين والبابليين واليونان واللاتين للآلهة المعبودة وقد تواصل هذا الطّقس عند اليهود ولكنّه نُظّم . وبتقديم اليهودي لربّه أولى غلات الأرض وأبكار الحيوان يُضفي على الغذاء صفة القداسة فلا يأكل اليهودي إلاّ طعاما زكيّا مباركا .

" فالمُحْرَقَاتُ والذَّبَائحُ والأعْشَارُ والتَّقَادمُ والنُّذُورُ والتطوّعات وبُكورُ الغنم والبقر " [50]، كل ذلك يؤكل أمام الرَّبِّ في الموضع الذي يختاره [51] وفي الفرح احتفاء بالحياة . وإنّ بعد الموضع المختار يكون الغذاء على بركة الربّ لأنّه هو وحده المغذّي . إنّ هذا الغذاء الذي يشارك الإنسان فيه إلاهه وجب أن يكون سالما من كلّ عيب [52] فوجب أن يكون الإنسان طاهرا وهو يقدّمه . وإن كان بالحيوان عيب يؤكل بعيدا عن الموضع الذي يتخيّره الربّ دون أن تكون طهارة الإنسان شرطا [53]. من ثمّة يكون الغذاء نوعين الأوّل مقدّس والثاني غير مقدّس (Profane) . فالمقدّس هو السالم المذكّر بتمام الكون وكمال الربّ ، يُرغَب فيه يتجدّد ويَخصُب فيُحْتَفَى به ويُطهّر له ، وغير المقدّس هو المشوب بمرض أو علّة يذكّر بالاعوجاج والاضطراب والنّقص فيؤكل دون أن يقدّس ، يؤكل قضاء عليه حتّى لا يتجدّد فيتكاثر . والإلاه لا يباركه لأنّ الكامل لا يبارك النّاقص .

إنّ الغذاء في العهد القديم ليس سلوكا تلقائيا خاليا من التفكير في الخلق وفي منزلة الإنسان في الوجود [54]. إنّ الغذاء طريق إلى الإيمان بخالق وهّاب يشكرُ له الإنسان النّعمة التي أغدقها عليه فيستزيده منها

---

(50) تثنية 12 : 6 .

(51) تثنية 12 : 17 ، 18 .

(52) تثنية 15 : 21 « فَأمَّا إنْ كَانَ بِهِ عَيْبٌ من عَرَجٍ أوْ عَمًى أوْ سَائِرِ الْعُيُوبِ فَلاَ تَذْبَحْهُ للربِّ إلاهِكَ » .

(53) تثنية 15 : 22 « بَلْ في مُدُنِكَ تَأْكُلُهُ سَوَاءٌ كُنْتَ نَجِسًا أوْ طَاهِرًا » .

(54) إنّ المائدة في اليهوديّة ، كما تصفها نصوص التلمود ، مذبح . وكلّ طعام يوضع عليها هو قربان للإلاه . وربّ العائلة وهو يدعو أسرته إلى الطعام ويوزّعه عليها هو الكاهن الأكبر الواقف أمام المذبح . فالمائدة مكان مقدّس جعل للعبادة والتأمّل في الوجود .
أنظر : Chiche-Yana Martine, La Table Juive, Aix en Provence, Edisud, 1990, p. 15.

ويحمده عليها . وهو جسر يوصل الإنسان إلى ربّه ، يوحّده به رغبة منه في تجاوز الموت ، رغبة في الحياة يمتلكها حين يتّحد بربّه [55] وهو سبيل إلى العبادة ، يقدّمه اليهودي إلى الله فيأكل ما يسمح له به ويتخلّى عمّا يُنهى عنه إنصياعا لأوامر الربّ وعملا بفرائضه التي جاءت على لسان موسى .

إنّ أهمّ هذه الفرائض « التمييز بين النّجس والطاهر وبين الحيوان الذي يؤكل والذي لا يؤكل » [56]. إنّ النّجاسة والطّهارة لتفسّران في الكتاب المقدّس تقسيم الحيوان إلى محلّل ومحرّم . ولكن ثمّة شروط تحدّد الطّهارة فالبهائم المسموح بها هي ذوات « الظفر المشقوق » التي « تجترّ » [57]. ويشترط أن يكون الظفر مشقوقا شطرين [58]. وتلك التي لا تجترّ ولا ظفر مشقوق لها يُنْهَى عن أكلها لأنّها رجس [59]. وتشير التعاليم خاصّة إلى تحريم الجمل والأرنب والوبْر [60]، وهي

(55) لقد كان الاتحاد بالله يتمّ عن طريق الغذاء . فعندما يقدّم اليهودي ذبائح السّلام ، كان جزء من الذبيحة يعود إلى صاحبها يتناوله مع الربّ حتى يُعَدَّ الطعام الذي قدّمه في المأدبة مقبولا . وهذه الذبائح تسمّى ذبائح الاتحاد وهو اتّحاد في مأدبة ليست إلاّ وسيطا بين الإنسان والإلاه .

(56) أحبار 11 : 47 « لِتُمَيِّزوا بين النّجس والطاهر وبين الحيوان الذي يُؤْكَلُ والذي لا يُؤْكَلُ » .

(57) أحبار 11 : 2 « كُلُّ ذي ظُفْرٍ مشقوق وهو يجترُّ من البهائم فإيّاهُ تَأْكُلُون » .

(58) تثنية 14 : 6 « وكلُّ بهيمة ذات ظُفْرٍ مشقوق شطرين وهي تجترُّ من البهائم فإيّاها تأكُلون » .

(59) أحبار 11 : 26 « كلُّ حيوان ذي ظُفرٍ غير مشقوق ،كلُّ ما لا يجترُّ فهو نجسٌ لَكُمْ ، من مسّهُ يكون نجسًا » .

(60) تثنية 14 : 7 ، وأمّا هذه من المجترّات ومن ذوات الأظفار المشقوقة فلا تأكلوها الجمل والأرنبُ والوَبْرُ فإنّها تجترُّ ولكنّها ليست بذات ظُفْرٍ مشقوقٍ فهي رجس لكم » .
أنظر كذلك : أحبار 11 : 4 . 6 .

حيوانـات تجترّ » ولكن ظفرهـا غير مـشقـوق ، وإلى تحريم الخنزير وهو « ذو ظفر مشقوق » ولكنّه لا يجترّ [61].

ومـا يحـدّد طهـارة الحيــوان الذي يعيش في المـاء « الزعـانف » و « الفُلوس » [62] بينمـا طهـارة الطير غيـر محـدّدة بشـروط ولكن قـد وقع تعديد الطيور المحرّمة وهي جوارح باستثناء الهدهد والخفّاش والنّعام والخطّاف [63]. كمـا يحـرّم من الطّيـر مـا يدبّ على أربع [64] وإن كنّا فهمْنا سبب تحريم الخفّاش وتأوّلنا سبب تحريم الهدهد فإنّنا عاجزون عن فهم سبب تحريم النّعام والخطّاف . فالخفّاش حيـوان ينتمي إلى فصيلة الشدييات وهو من رتبة المجنّحات وكلّ حيـوان ينتمي إلى فصيلتين هو حيوان محرّم عند اليهود . أمّا الهدهد فقد يكون سبب تحريمه صفح سليمان عنه بعد أن توعّده بالذّبح [65].

---

(61) تثنيـة 14 : 8 « والخنزيرُ فإنّه ذو ظُفْرٍ مشقـوق ولكنّه لا يجترّ فهو رجس لكم . ولا تأكلوا شينا من لحمها ومَيْتَتَهَا لا تَمَسُّوا » . أنظـر كذلك أحبار 11 : 7 .

(62) أحبـار 11 : 9 ـ 11 « وهذا مـا تأكلونه من جميع مـا في الماء . كلُّ مـا له زعـانفُ وَفُلُوسٌ في الماء، في البـحار والأنهار فإيّاه تأكلونْ . وكلُّ ما ليست له زعانفُ وَفُلُوسٌ في البحار والأنهار من جميع ما يزحف في المـاء وجميع الحيوان الذي فيه فهو رجسٌ لَكُمْ . فَلْيَكُنْ لكم رجسًا من لحمه لا تأكلوا ومن نبائله تَتَقَزَّزُونَ » .

(63) تثنيـة 14 : 18 « وكلُّ طائر طاهر فكلوه . وهـذا مـا لا تـأكلونه منه النَّسْـرُ والأَنُوقُ والعُـقَـابُ . والجـذأ والصَّدَى والمَرْزَةُ بأصنافهـا . وجـمـيع الغـربان بأصنافهـا . والنّعامُ والخُطّافُ والسّأفُ والبازي بأصنافه ، والبومُ والبَاشَقُ والشّاهينُ . والقُوقُ والرَّخَمُ والزُّمّجُ والصَّقْرُ والببَّغَاءُ بأصنافه ، والهدهد والخُفّاشُ » .
أنظـر أحبـار 11 : 13 ـ 19 .

(64) أحبـار 11 : 20 ـ 22 « وجميعُ دبيب الطّير السّالكِ على أربع فهو رجسٌ لكم . وأمّا هذه من جميع دبيبِ الطير السّالكِ على أربعٍ فتأكلونها . ما له رِجْلان أطولُ من يديه يثب بهما على الارض . هذا مـا تأكلونه منهـا . الجـراد بأصنافه والدّبى بأصنافه والحـرْجُوَانُ بـأصنافه والجُنْدُبُ بأصناف . أنظـر تثنية 14 : 19 .

(65) سـورة النّمـل 27 / 13 ـ 23 .

إنّ هذه التعاليم المتعلّقة بتقسيم الحيوان إلى نجس محرّم وطاهر محلّل قادت إلى عمليات تأويل متعدّدة ومختلفة لأنّ النّص لا يرتكز إلاّ على مفهومين هما الطّهارة والنجاسة وهما مفهومان يقترنان بنظام القيم ولا علاقة لهما بما يضرّ البدن (66). وهذه القيم ، في نظر الأخلاقيّين ، يتجاذبها قطبان هما الخير والشرّ وقد وجدا لامتحان الإنسان . فحين يُنهى المرء عن أكل النّجس فإنّه يُدعى إلى تجاوز الرّذيلة ونزعة الشرّ فيه وهي نزعة تحول دونه والقداسة ، وهو حين يُؤمر بتجنّب النّجس فإنّه يُدعى إلى الفضيلة والخير لبلوغ القداسة (67). إنّ هذا التّفسير الأخلاقي للتعاليم الغذائية متأثّر بالشّريعة لا يتجاوزها . وقد حاول بعض الدّارسين (68) تفسير أسباب التحريم فذهب إلى أنّ سببه هو الرّموز التي تحيل إليها هذه الحيوانات في ذهن آكليها ، فالفأر يرمز إلى الخراب والسّرعوب (69) إلى النّميمة لأنّ اليهود كانوا يظنّون أنّ السّراعيب تلقح من الأذنين وتلد من الفم . والزّواحف ترمز إلى الإنقياد وراء الشّهوة ، والحيوانات ذات القوائم إلى الإنتصار عليها ، والسّمك " ذو الزعانف والفلوس " إلى الصّبر والتّجلّد ، وذلك الذي لا " زعانف " له ولا " فلوس " إلى عدم مقاومة تيّار الشّهوات ، ويرمز الحيوان المجترّ إلى الذّاكرة ، وذو الظفر المشقوق إلى حسن التمييز بين الخير والشرّ ، والكواسر والجوارح إلى البطش والفتك والطّيور التي تلتقط الحبّ إلى الرّأفة . إنّ هذا التفسير الرّمزي لهو تفسير أخلاقي . فكلّ الرّموز تصبّ في القيّم التي تهذّب النّفس وتقوّمها ، والخصال الإيجابية التي يجب

(66) Douglas Mary, " Animals in lele religions symbolism ", Africa, 27,1; 1963, pp. 14, 15.

(67) Epstein I , Judaïsm, Londres, 1958, p. 24.

(68) Stein S, " the dieatry Laws in Rabinic and Patristic literature ", Studia Patristica, vol. 64, pp. 14 - 59.

(69) السّرعوب هو ابن عرس Belette .

على المرء التحلّي بها إلاّ أنّ هذا التفسير يختلف عن التفسير السابق . فالنّص عند Epstein هو المحدّد للفضيلة وللرّذيلة أي لنظام القيم على حين هذا النّظام هو المنتج للنّص عند Stein . ثمّ إنّ هذا التّحديد الرمزي يبدو ضعيفا فإن كان التقابل الرمزي واضحا بين الزواحف والبهائم أو بين نوعي السّمك مثلا فإنّ ما لا يفهم هو مردّ تحريم بعض البهائم ما دامت القوائم رمزا للإنتصار على الشّهوات . وإذا ما ذهبنا إلى البحث عن رموز الحيوانات في مخيّلة آكليها أو محرّميها فإنّنا لا نقف عند رمز واحد ، فهذا التفسير ينفتح بنا على تأويلات لا تحصى ولا تُعَدّ . وقد أرجع بعض الدّارسين التحريم إلى أسباب صحيّة . فاللّحوم اللذيذة مثل السّمك الذي لا فُلوس له أو اللّحوم الدّسمة مثل الخنزير فِخاخٌ تقود إلى الشّراهة التي تتسبّب في سوء الهضم والقيء (70) . وعدّ دارسون آخرون التعاليم الغذائية في العهد القديم إعتباطية وغير عقلانية (71) ، ودليل اعتباطيتها التشويش الذي يتميّز به سفر الأحبار وسفر تثنية الاشتراع . " فهمّ الأحبار من خلال هذه التعاليم يتمثّل في تنظيم المجتمع وإقامة نظام أخلاقي يسير عليه هذا المجتمع " (72) . وقد حاول بعض الدّارسين تفسير بعض المحرّمات تفسيرا نفسيّا (73) بدا محدودا . ودرسها آخرون دراسة اقتصادية اجتماعية (74) : فأغلب الحيوانات المحرّمة لا تربّى ويصعب صيدها لاسيّما أنّ اليهود تجاوزوا مرحلة الصيد إلى مرحلة الرّعي والزراعة فكان اقتصادهم محدّدا لنظام غذائهم . فكما تفسّر وفرة الحبوب احتفاءهم

(70) هذا تأويل Philon ، أنظر : Douglas Mary, De la souillure, Maspero, Paris, 1981, pp. 64 - 65 .

(71) نفس المرجع ص 65 - 66 . إنّ هذا التّفسير للأنثروبولوجيين R. Smith و Frazer .

(72) هذا الرّأي لـ Pleiffer وهو متأثّر بـ R. Smith ، أنظر De la souillure, p. 66. .

(73) Fischler Claude, l'Homnivore, Paris, 1990, pp. 120 - 122.

(74) Harris Marvin, Cannibales et monarques, Paris, p. 165 et pages suivantes.

بالخبز وتقديسهم له فإنّ تحريمهم لبعض الحيوانات راجع إلى حرصهم على أكل الحيوانات التي تربّى وتُذْبَحُ ، مثل الأغنام والأبقار، وتلك التي تتوفّر زمن القحط فيسهل جمعها مثل الجراد . وإن كان هذا التحليل يبدو مغريا فإنّه لا يفسّر سبب تحريم بعض الأسماك المتوفّرة والطيور العديدة التي ينصّ عليها سفرا الأحبار والتثنية . وقد فسّر بعضهم هذه التّعاليم [75] برغبة اليهود في التميّز عن الشّعوب المجاورة حفاظا على " شعبهم " من المؤثرات الوثنية . فالنّهي عن طبخ الجدي في لبن أمّه إنّما هو من قبيل التميّز عن الكنعانيين وقد كان هذا الطبخ " طقس خصوبة " عندهم . ولكنّ هذا التّفسير وجد ما يَدْعَمُه في العهد القديم فإنّه منقوص لأنّ اليهودَ حافظوا على طقوس وثنية عديدة كطقوس الذّبائح مثلا وبدوا متأثرين بالكنعانيّين تأثّرا كبيرا . والملاحظ أنّ أغلب الدّراسات ركّزت على تحريم الخنزير وحجّتها في ذلك أنّ تحريم الخنزير طبع مخيّلة اليهود أكثر من أي حيوان [76]. وقد فُسّر تحريم أكل الخنزير تفسيرا صحيّا : فإنّ لحم هذا الحيوان يفسد في الحرارة من جهة ومن جهة أخرى فالحيوان يبعث على التقزّز والإشمئزاز لأنّه يتمرّغ في الغائط ويأكله فيحمل جراثيم قاضية . وإن كان العلم اليوم قد أثبت أنّ الخنزير يحمل دودة تُصيبه وتنتقل إلى الإنسان وهي Trichine المتسبّبة للخّنزير في Trichinose فإنّه ثبت حين وقع اكتشافها سنة 1821 أنّها دودة لا تضرّ ولا تؤذي ثم إنّ هذا المرض كان مجهولا عند اليهود وقتها . ولعلّنا نتساءل إذن لماذا لم يقع تحريم لحوم البقر والغنم والماعز وهي لحوم تفسد كذلك في الحرّ . وتصاب هذه الحيوانات بأمراض عدّة منها مرض الجمرة Anthrax [77] ومرض الحمّى Brucellose . وهما مرضان يؤثّران

(75) ابن ميمون ، أنظر : De la souillure, pp. 68 - 69 .

(76) Gugenheim, Le judaïsme dans la vie quotidienne, Paris, 1961 et 1970, p. 57.

(77) الجمرة Anthrax ، مرض يحصل من دمامل تسبّبها مكوّرات عنقودية تصيب الماشية .

في آكلي لحوم الحيوانات المصابة بهما . ثمّ إنّ الخنزير ليس الحيوان الوحيد الذي يُتقزّز منه لأكله الغائط فالدجاج يقبل عليه وكذلك بعض الطيور الأهلية .

أمّا التحليل المادّي فيُرجع تحريم الخنزير إلى أسباب طبيعيّة واقتصادية ، فاليهود كانوا في الفترة التي ظهر فيها تحريم هذا الحيوان منتجعي كلأ ينتقلون بين السّهول والرّبى وكانت هذه الأراضي قليلة العشب تصلح لتربية الماشية ولا تصلح لتربية الخنزير الذي يحتاج إلى الظلال والرّطوبة المفرطة فكانت تربيته تحتاج إلى إقليم غير متوفّر لانقراض الغابات وإلى تكاليف باهضة إذ غذاؤه الجذور والجذوع والثمار والعسقل [78]. كما لا يوفّر هذا الحيوان الصّوف والجلود وما يفي بالحاجة من اللّبن ولا يُركب ولا يستعمل في الحرث والجرّ . فتربيته من أجل الغذاء فقط تبدو غير مجدية .

أمّا الأنثروبولوجيون الذين درسوا المجتمعات البدائية وأولئك الذين قارنوا بين الأديان ، فإنّهم يفسّرون تحريم الخنزير بالرّجوع إلى المعتقدات القديمة التي كانت تحيط بهذا الحيوان في الشّرق ، وهي معتقدات لا يُستبعد أن تكون أثّرت في موقف اليهود من الخنزير وتحريم ديانتهم له [79]. فقد كان عبدة " أتيس " و" أدونيس " في سوريا وفلسطين يمتنعون عن أكل الخنزير وكانوا يقدّمونه ذبيحة في المناسبات

(78) جزء من جذر نباتي يكتنز بالمواد الغذائية .

(79) أنظر :

Le rameau d'or, III, pp. 210-220.

R. De Vaux, " Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'ancien Orient ", Von Ugarit nach Qumran, Oho Eissfeldt, Zum 1, Sept. 1959, Dargebracht, Berlin, 1958, pp. 225 s, 261 s.

F. J. Simoons, Eat not this flesh. Food avoidances in the Old World, Madisen, 1961, pp. 15 s, 151 b. 152 a, notes 1 - 12.

G. Foucart, Histoire des religions et méthode comparative, 2 , Paris, 1912, pp. LV, 103; note 1, 170 - 175.

الدينية باعتباره ممثلا للإلاه المعبود . فالأساطير القديمة تشير إلى أنّ خنزيرا قتل " أتيس " وكذلك " أدونيس " . وقد كان هذا الحيوان لا يؤكل على الفرات ولا يلمس ولا يذبح . وكان للخنزير وضع خاصّ في مصر . فكان المصري عندما يلمس خنزيرا يُلقي بنفسه في الماء تطهّرا . وكان المصريون يعتقدون أنّ شارب لبن الخنزيرة يصاب حتما بالبرص حتى أنّهم كانوا يمنعون زواج البنت من مربّي الخنزير وكان هذا لا يدخل المعبد البتّة . إلى جانب هذا الموقف الكاشف عن دناسة الخنزير فإنّ المصريين كانوا يقدّمون هذا الحيوان ذبيحة إلى القمر وإلى أوزيريس وفي هذه المناسبة فقط كانوا يأكلون لحمه . وقد كان الخنزير في مصر تجسيدا لـ " Set " أو " Typhon " الذي قتل " أوزيريس " .

إنّ هذا الحيوان في مصر ، وفيها عاش اليهود ، وفي سوريا وفلسطين وحضارة ما بين النهرين ، اقْتَرَنَ بالهلاك ، فكان قاضيا على الآلهة . وذلك الذي يتجاسر على الآلهة يصبح بدوره مجسّدا لها . فالموقف من الخنزير يكتنفه الغموض، هو موقف الخوف والحذر من ناحية لأنّ الحيوان يمثّل الموت ، فهو يتسبّب سنويا في القضاء على المزروعات والثّمار لأنّه يقتلع جذورها ، فيقضي بذلك على آلهة الحبوب ، وعلى الأمل في الحياة . وهو موقف التّقديس والإحترام ، فلا يلمسُ ، ولكن يذبح للآلهة فيؤكل . ونحن لا نستطيع أن نجزم إن كان اليهود يحرّمونه لأنّه مدنّس أو لأنّه مقدّس . فإن كان الإمتناع عن أكله يؤكّد نجاسته ، فإنّ الإمتناع عن قتله يؤكّد قداسته . ولعلّ النّجاسة والقداسة مفهومان لا يتضاربان ! ! .

ويمكن أن نفسّر التّعاليم الغذائية في العهد القديم بالرّجوع إلى أسطورة الخلق . فالإلاه في هذه الأسطورة خلق عناصر ثلاثة هي السّماء والأرض والماء . وخلق من كلّ عنصر حيوانا . وجعل لكلّ عنصر ما يحرّكه في الحياة . فكانت القوائم للبهائم . و" الزعانف " للسّمك ،

والأجنحة والقوائم للطّيور . وجعل للبهائم الجلد يحميها وللسّمك " الفلوس " وللطّيور الرّيش . وكل حيوان لا تتوفّر فيه هذه المقوّمات بالنسبة إلى العنصر الذي ينمتي إليه فهو خارج عن نظام الكون ، فالزّواحف ، مثلا ، لا تنتمي إلى أيّ صنف من الأصناف الثلاثة لذلك هي رجس [80] " وما حبا على أربع رجس " [81] لأنّه ليس ببهيمة وليس من الزّواحف . و" كلّ ما كثرت أرجله " [82] رجس لأنّ الأرجل رجلان أو أربعة ... وما توفّر فيه ما يجعله من الماء وما يجعله من الأرض فهو رجس . وقد اشترط في طهارة البهائم الاجترار وشقّ الظفر إلى شطرين للتأكّد من أكل هذه الحيوانات العشب . وهي حيوانات باركها الإلاه خلافا للحيوانات الضارية التي لم تُحْظَ ببركة الربّ ولم توجد في تخطيط الخلق [83] .

إنّ الموقف من الغذاء يندرج ضمن رؤية كاملة للعالم : فالنّجاسة هي تشويش للنظام الذي أراده الخالق للكون لأنّها خلط بين العناصر التي خلقت لتؤدّي دورا واحدا في هذا النّظام . فكما لا يؤكل المحلّق في الفضاء الدّاب على الأرض أو المحلّق في الفضاء السّابح في الماء ، يُنهى عن تهجين بهائم من سلالتين وزرع حقل من صنفين ونسج ثوب من مادتين [84] وحرث حقل

(80) أحبار 11 : 42 " وَكُلُّ مَا حَبَا على صَدْرِهِ ... لاَ تَأكُلُوهُ فَإِنَّهُ رِجْسٌ " .

(81) أحبار 11 : 42 .

(82) أحبار 11 : 42 .

(83) تحريم أكل الحيوانات الضارية يعود إلى أنّ وجودها يمثّل تمرّد الطبيعة ضدّ الإنسان والفوضى التي لحقت العالم نتيجة خطيئة الإنسان . فقبل خطيئته كانت كلّ الحيوانات أليفة خاضعة خضوع كلّ الخلق . فالحيوانات الضارية تقترن بالخطيئة لذلك عندما يتطهّر العالم من الخطايا في " آخر الأزمنة " تختفي هه الحيوانات (لاويين 26 : 6 ، حزقيال 34 : 25) .

(84) أحبار 19 : 19 " رُسُومِي فاحفظوها . بهائمك لا تُنْزِها من نوْعَيْن وحقلك لا تَزْرَعْهُ من صِنْفَيْن وثوْبٌ مَنْسُوجٌ مِنْ صِنفَيْن لا يَعْلُ عَلَيْكَ " .

بفصيلتين من الحيوان [85] ولا يكون زواج من غريب عن اليهود [86] كذلك ينهى عن العلاقات الجنسية بالمحارم وهو نهي يقابله النّهي عن طبخ الجدي في لبن أمّه [87] . فالتّعاليم الغذائية ليست بمعزل عن التّعاليم الجنسيّة وهي كلّها تكون نظرة إلى العالم مؤسسة على مفهوم " الأحاديّة " : إنّ الإلاه واحد أحد . ولكلّ عنصر خلقه دور واحد . وحتى يكون طاهرا وجب أن ينتمي إلى جنس واحد وفصيلة واحدة ، بل " شعب إسرائيل " هو " شعب " واحد متميّز [88] . فسلوكه وجب ألاّ يكون مطابقا لسلوك الشّعوب الأخرى التي صنعت جميع " الرّجاسات " التي نجّست الأرض [89] فلا يشترك في مائدة مع غريب حتى لا يمسّ التميّز ولا ينجّس الطّعام .

إنّ هذه التّعاليم الغذائية تقوم على مفهوم عجيب للكون يتمثّل في وجود معطيين ثابتين مقدّسين مرتبطين بالقوى الغيبية يحكمان العالم هما الحياة والموت . فكان لا بدّ من سعي الإنسان إلى الحصول على الحياة وهي نعمة وبركة ومن تجنّب الموت وهو مصيبة ولعنة . ولا يكون ذلك ممكنا إلاّ بممارسات تهدف إلى إبعاد كلّ عيب وشذوذ يوجدان في نظام الكون الذي وضعه الإلاه وضعا سليما كاملا . فالكمال هو الذي يفسّر الأوامر والنّواهي الهادفة إلى تجنّب كل هجين ومختلط وناقص ملعون . فاليهودي حين يفكّر في غذائه ويعدّه يتأمّل تمام العالم وكماله ، فيتجنّب

---

(85) تثنية 22 : 10 " لا تحرُثْ على ثَوْرٍ وَحِمَارٍ مَعًا " .

(86) تثنية 7 : 3 " ولاَ يُصَاهِرَهُمْ وابْنَتَكَ لا تُعْطِهَا لابْنِهِ وابْنَتَهُ لا تَأْخُذْهَا لابْنِكَ "

(87) تثنية 14 : 24 " ... ولا تَطْبُخْ جَدْيًا بِلَبَنِ أمِّهِ " انظر كذلك خروج 23 : 19 ، 34 : 26 .

(88) أحبار 20 : 24 " أنَا الرَبُّ إلاَهُكُمْ الذي فَرَزَكُمْ من بَيْنِ الأمَمْ " .

(89) أحبار 18 : 20 " فاحْفَظُوا مَحْفُوظَاتِي لِئلاَّ تَصْنَعُوا شَيْئًا من رُسُومِ الرَّجَاسَاتِ التي صُنِعَتْ منْ قَبْلِكُمْ وَلاَ تَتَنَجَّسُوا بِهَا أنَا الرَّبُّ إلاَهُكُمْ " .

النّجس ، وإن هو تجاسر على النّجاسة ، فإنّه يُستأصل من هذا النّظام حتّى لا يدنّسه ، أو يتطهّر مغتسلا ، مقدّما قربانا لقوّة مقدّسة طاهرة حامية لنظام الكون . فالغذاء في العهد القديم هو الوسيط بين الإنسان والمقدّس ، هذا الإنسان الممزّق تتجاذبه حريّة أن يأكل ما يريد من اللّحوم والثّمار وأن يخضع لضغوط تحدّ من هذه الحريّة " وتتمثّل في النّجاسة والرّجس وهما كلمتان تخفيانه فيكون الهلع ضربا من الإنفعال النّفسي " [90] ، وهو انفعال يقود إلى توقّف التّفكير . فالمرء لا يتساءل عن سبب النّهي عن هذا الغذاء أو ذاك أو الأمر بهذا الطّقس أو ذاك . فكلّ ما يعيه إنّما هو تعاليم الربّ .

إنّ التّعاليم الغذائية في العهد القديم تندرج ضمن رؤية كاملة للوجود وللحياة والموت اللذين يقترنان بالخير والشرّ والكمال والنّقص والطّهارة والنّجاسة . فالنّاقص نجس والنّجاسة شرّ والشرّ موت . أمّا الطاهر فهو كامل ، والكمال خير والخير حياة بل قداسة يَجْنَح إليها الإنسان رافضا منزلته في الوجود ، باحثا عن مرتبة أخرى تفوق مرتبته ، راكنا إلى طقس به يعبّر عن رَفْضه هذا [91]. فالطّقس سلوك تعويضيّ substitutif يمكّن المرء من التنفيس عن قلقه catharsis ويوفّر له الأمان بتحويله ، في الخيال ، العَالَم المُهدَّدَ والمصير المُعَمّى المُلْغَز إلى عَالمَ آمن ومصير واضح . فليس الطّقسُ إلاّ تعبيرا عن رغبة الإنسان في التّغلّب على قلقه تجاه محيطٍ لا يسيطر عليه كلّ السيطرة وجنوحٍ إلى فهم مَنْزِلَته وفكّ ما فيها من ألغاز لا تفكّ . فمن ثمّة

(90) P. Ricoeur, Finitude et culpabilité, Paris, 1960, p 13.

(91) Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie, Paris, 1937, p 584-586.

بدت المجموعة اليهودية من خلال التعاليم الغذائية مجموعة تنظّمها الطّقوس والمحرمات [92] .

ولعلّ المسيحيّة ألغت هذا الشّعور بالتميّز عن بقية الشعوب فيما يتعلّق بالغذاء ، بإلغاء المقابلة بين الطّهارة والنّجاسة . فالمسيحي لم يعد يضع حدّا بين الحيوانات المحرّمة والمحلّلة وأصبح كلّ شيء ملكه في العالم بعد أن كان ملك إلاه يستمنحه الطّعام ويطلبه منه . لذلك دعا المسيح إلى " عدم التّحرّج من هموم الغذاء " [93] وإلى البحث عن ملكوت الله بالبحث عن شيء آخر غير القوت الفاني [94]. وعرض جسده مأكلا ودمه مشربا [95] فالدّم وقد كان حاجزا بين الإنسان وربّه يصبح عنصرا يوحّد الخالق بالمخلوق (ابن الله) والنبيّ بالإنسان [96] فيحتلّ الإنسان وهو يأكل الخبز ويشرب الخمر مرتبة القداسة فيخلد دوما [97]، فالإفخارستيا [98] التي أصبح فيها جسد المسيح خبزا ودمه خمرة ،

(92) إنّها مجموعة لا تختلف في ذلك عن الشعوب البدائية والوثنية . انظر : J. Cazeneuve, Sociologie du rite, Paris 1971. في هذا الكتاب تحليل للطقوس التي تنظّم المجتمعات .

(93) إنجيل متّى ، إصحاح 6 ، آية 25 .

(94) يوحنّا 6 : 27 " اعْمَلُوا لاَ للطّعَامِ الفَانِي بل للطّعَامِ البَاقِي للحَيَاةِ الأبَديَّةِ الذي يُعْطيكُمُوهُ ابنُ البَشَرِ لأنّ هَذَا قدْ خَتَمَهُ الأبُ اللَّهُ " .

(95) يوحنّا 6 : 55 " من يَأكُلْ جَسَدِي ويَشْرَبْ دَمِي فَلَهُ الحَيَاةُ الأبَدِيَّةُ وأنَا أقِيمُهُ فِي اليَوْمِ الأخِيرِ " .
يوحنّا 6 : 56 " لأنّ جَسَدِي هُوَ مَأكَلٌ حَقِيقِيٌّ وَدَمِي هُوَ مَشْرَبٌ حَقِيقِيٌّ " .

(96) يوحنّا 6 : 57 " مَنْ يَأكُلْ جَسَدِي ويَشْربْ دَمِي يَثْبُتْ فِيَّ وَأنَا فِيه " .
يوحنّا 6 : 58 " كَمَا أرْسَلَنِي الأبُ الحيُّ وأنَا أحْيَ بالأبِ فالّذِي يَأكُلُنِي يَحْيَا هُوَ أيْضًا بِي " .

(97) يوحنّا 6 : 59 " ... مَنْ يَأكُلْ هَذَا الخُبْزَ فَإنَّهُ يَعِيشُ إلَى الأبَدِ " .

(98) الإفخارستيا : تعني الكلمة في اللّغة الإغريقية القديمة وفي النّص اليوناني للكتاب المقدّس ، عرفان الجميل والإمتنان بإبداء الشّكر وقد أصبحت تطلق على العشاء الأخير الذي تناوله يسوع ليلة الفصح مع خاصّته وعلى الطّقس الذي يخلّد المسيح استجابة لأمره ويرمز إلى التّوحد به .

تجعل المسيحي يتغذّى من يسوع ومن كلماته وحركاته وحياته فيتغذّى من اللّه .

واختيار الخبز مردّه أنّه رمز للغذاء فكلمة " لِحِمْ " (Lèhèm) وهي الخبز بالعبرية ، تعني ما يؤكل وما يغذّي فيُحْيي . ويقترن الخبز بالغذاء مطلقا ، يعود إلى أنّ اقتصاد اليهود كان يقوم على زراعة الحبوب ومنها كانوا يصنعون الأخباز ، طعامهم اليومي . فالخبز يغدو بذلك رمزا للحياة المتجدّدة المستمرّة . إنّه يصنع من الدّرمك أو السّميد والملح والماء والهواء والنّار فمن عناصر الخلق (الأرض ، الماء ، الهواء) يصنع فيكون حياة تتحقّق . لذلك كان رمزا للنّفس تقدّم هبة للرّبّ (99) مثلما تقدّم الشّحوم والدّماء . بل كان الخبز رمزا للإلاه : فبيت لحم beit lèhèm ، وإن كانت حرفيا تعني بيت الخبز فإنّ معناها هو بيت اللّه لأنّ هذا المكان في الأصل كان لعبادة إلاه كلداني Lahmu أو آلهة كنعانيّة Lahama وكلاهما إلاه للزّرع والخصب (100). فاللّه هو المغذّي المُحْيي والخبز كذلك . ولا يرمز الخبز في الكتاب المقدّس إلى الإتحاد بين الإنسان والإلاه فحسب بل هو الطّعام الذي اشترك فيه البؤساء والمتألمون ينتظرون الخلاص ، ينتظرون مجيء المسيح . وهو غذاء الطّريق وقطب الحياة يقتسمه الإخوة والأصدقاء والأقرباء والضّيوف .

أمّا الخمرة فهي رمز للحياة لأنّها جزء من الغذاء اليومي وهي رمز للتجدّد والشّباب فهي الشّراب المكنون ، المَخفِيّ ، يبعث في النّفس الحياة ، وهي الدّم يسري في العروق والماء يزيد الشّباب (101) تقدّم إلى

---

(99) كان الخبز يقدّم إلى الإلاه وكان يوضع في المعبد ويجدّد كل سبت فلا يخلو المعبد منه . فكان رمزا لنفس لا تموت فتتجدّد في اليوم المقدّس .

(100) أنظر : Argaud (Jachy), le pain d'Israèl dans les textes de l'Ancien Testament, thèse de 3è cy. 1974, Strasbourg 2, dir : E. Jasob, p 127.

(101) G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, 1969, pp 297-298.

الإلاه شكرا له على الخيرات الموهوبة . إنّها في الكتاب المقدّس رمز للفرح [102] والصّداقة [103] والحبّ [104] والسّعادة التي بها وعد الله المؤمنين [105]. وهي رمز للبركة [106].

إنّ الخمرة والخبز يمثّلان معًا الخير والخصب فيرمزان إلى الحياة المقدّسة لذلك لم تكن الأعياد في العهد القديم تخلو منهما غذاءً للمحتفلين . كان الخبز والخمرة ماثلين على مائدة الفصح اليهوديّة التي تعدّ احتفالا بذكرى الخروج من مصر. فعلى هذه المائدة يوضع عظم حمل محروق ، وكان رمزا للحمل الذي كان يقدّم قربانا في معبد أورشليم ، وكان عليها يمدّ البيض المطبوخ في الرّماد وهو رمز لطعام المحزونين يذكّرهم هدم المعبد فيكون بذرة بعث الأموات ورمزًا للتبشير بالرّجوع إلى بيت الربّ الذي يكون بعيدا عن الدّمار . وتضاف إلى ذلك أعشاب خضراء [107] ترمز إلى خلق الثّمار ، وأخرى مرّة [108] تشير إلى مرارة أبناء إسرائيل المستعبدين في مصر . وترافق هذه الأطعمة أرغفة ثلاثة ترمز إلى شعب إسرائيل فالرّغيف الأوّل يرمز لأبناء هارون والثاني للأحبار والثالث لبقيّة اليهود . وكانت هذه الأخباز دون خمير إذ الخمائر رمز للغرور والكبر والشرّ [109] التي يُقضى عليها قبل الفصح من

(102) مزمور 4 : 8 " لقد أنشأتَ فَرَحًا في قلْبِي مُنْذُ كَثُرَتْ حِنطَتُهُمْ وَخَمْرُهُمْ " .

(103) سيراخ 9 : 15 " الصّديقُ الحَديثُ خَمْرٌ جَديدَةٌ إذا عُتّقتْ لَذَّ لَكَ شُرْبُهَا " .

(104) نشيد 1 : 4 " ... نَبْتَهِجُ بِكَ وَنَفْرَحُ ذَاكِرِينَ حُبَّكَ الّذِي هُوَ أطْيَبُ مِنَ الخَمْرِ " .

(105) عاموس 9 : 14 " وأردُّ سَبْيَ شَعْبِي إسرائيل فيبنُون المُدنَ المُخَرَّبَةَ وَيَسْكُنُونَهَا وَيَغْرِسُونَ كُرُومًا وَيَشْرَبُونَ من خَمْرِهَا وَيُنْشِؤُونَ جَنّاتٍ وَيَأكُلُونَ من ثِمَارِهَا " .

(106) إنّ بقاء الكروم على الأرض علامة بقاء البركة رغم خطيئة آدم .

(107) نوعان من المقدنوس (Cerfeuil, Persil) .

(108) فحل الخيل (Raifort) وخسّ (Laitue) .

(109) إنّ الخمائر ترمز للشرّ في العهد القديم . فعندما كان اليهود يقدّمون خبزا مخمّرا إلى الإلاه كانوا يعمدون إلى تحريكه أمام المذبح طردًا للشرّ عنه .

البيت ، استعدادا لطهارة تدوم سبعة أيّام . فهذا الخبز الفطير رمز للبعث ، إذ التخلّص من الخمائر رتبة طقسيّة تكون للطّهارة والتّجدّد السّنوي . وتتكوّن هذه المأدبة من طعام مصنوع من الثّمار والأفاويه والعسل والخلّ (Harosset) ، وهو طعام " يحلّي " مرارة مُستَعْبَدِينَ كانوا يصنعون الآجُر فيرمز ، بلونه الأحمر إلى الطّين الذي كان يُعجن في الهاون . وكان الماء المملّح أو الخلّ المائل على المائدة ، يرمز للدّموع المذروفة في مصر . وكانت الخمرة أربعة أكواب تشرب وكوبًا يَبقى مملوءًا فلا يُشرب إذ هو الكوب المبشّر بعهد المسيح . وكانت الأكواب الأربعة تُشرب في حالة اتّكاء على وسادة باليد اليسرى ويكون ذلك رمزا لرفض العبوديّة [110]. وعادة ما كانت الخمرُ تخلط بالماء رمزا لتجربتي الخروج والدّخول . فقد كان الماء شراب اليهود في الصّحراء وكانت الخمر شرابا لهم في كنعان .

ويصحب هذه الأطعمة والأشربة كلام ينطق به ربّ الأسرة يشير به إلى رموز الأطعمة كما وردت في التّوراة ، ساردًا الجراحات التي أصيب بها اليهود في مصر . وقد لجأ يسوع إلى الكلام للإعلان عن تحويل الجسد والدّم إلى الغذاء . ففي العشاء الأخير أعلن عن موته وقدّمه ذبيحة تحلّ محلّ ذبائح العهد القديم . فيسوع أضحى هو الحمل الذي يُوجَد عظمه على مائدة الفصح ، هذا الذي بدمه يفتتح العهد الجديد محقّقا التّكفير عن الخطايا .

وتصبح الإفخارستيا في العهد الجديد رمزًا لعبورٍ من العالم القديم إلى العالم الجديد عن طريق العبور الجاري من الخبز إلى الجسد ومن الخمرة إلى الدّم ويبقى طقس الفصح طقس عبور كما كان عبورا من

---

(110) تلك هي العادة في العهد الهلّيني Héllénique وكان ذلك تعبيرا عن الحريّة على عكس العبيد الذين كانوا يأكلون ويشربون في حالة إقعاء .

عبودية مصر إلى الحريّة ومن الموت والألم ، إلى الفرح والحياة . إنّ الرّجاء وقد كان قطب هذا العبور في الفصح اليهودي يتحقّق في المسيحيّة بقدوم العهد الجديد . فلم يعد الجسد والدّم القربانيّان يعبّران عن التذكار الرّمزي لماضٍ ولّى بل أصبحا يعبّران عن العالم الأخروي ، " عالم آخر الأزمنة " الذي يحيا فيه المسيح . وتكون الأطعمة الماثلة أمام المسيحيين ممثلة للمسيح الميّت المبعوث تمثيلا يجعله أمامهم حاضرا . وبكسر الخبز وتقسيمه بين الجميع يتّحد المسيحيون في " أكل يسوع " (111) فيتحرّرون من الخطيئة ومن الموت ، فما كان الموت ليكون لولا عقاب آدم ، لولا الهبوط إلى الأرض . والطّقس الغذائي يبقى كذلك معبّرا عن رغبة الإنسان في الخلود وتجاوز منزلته فيتحدّ بمن يتعبّد عن طريق الإشتراك في ذبيحته وأكله .

إنّ التّعاليم الغذائية وإن غابت في العهد الجديد والمحرّمات وإن ألغيت فإنّ طقس الفصح يبقى همزة وصل بين العهدين . وإن كان هذا الطّقس في العهد القديم يوحّد بين أبناء إسرائيل فإنّه في العهد الجديد يوحّد الكنيسة . إنّ الغذاء في اليهوديّة سبيل إلى استحضار الوجود والتاريخ وتمثّل لهما وتحوّل في المسيحيّة إلى وسيلة لـ"رَوْحَنَتِهِمَا" . فكان في الدّيانة الأولى لصيقا بأسطورة الخلق وأضحى في الدّيانة الثانية مرتبطا بأسطورة البعث ، أضحى حلما جديدا بجنّات عدن فاقترن بالبدء .

---

(111) أنظر : O. clément, " le repas et le partage dans la pâque orthodoxe ", La table et le partage, Rencontres de l'Ecole du louvre, Paris, 1986, pp 171-178.

في هذا المقال تحليل لقيمة المشاركة في العشاء الفصحي .

قراءة في المعجم العربي :
الحيوان حامل علامات

فريدة طراد

نُعنى في هذا البحث بتتبّع منهج الثقافة العربيّة الإسلاميّة في التّعامل مع الحيوان ، ونستقرئ مادتنا من المعجم العربيّ القديم " المخصّص " لأبي الحسن بن سيده [1] (ت . سنة 458 هـ) أساسا . وسنبحث فيه عن الآليات والخلفيات والقوانين العامّة المتحكّمة في النّظرة إلى الحيوان . وقد اخترنا أن نلج المسألة من باب العلامات ، باعتبارها سلكا رابطا موحّدا لمنهج التناول ، وظاهرة مهيمنة بحضورها وتواترها ، وبأهميّتها محدّدا ومعيارا ، وشاهدا فيما يهمّ موضوعهنا على علاقة بالأشياء واندراج في العالم ، وعلى سمة فكر وثقافة .

يبدو الحيوان في المدوّنة العربيّة الإسلاميّة فضاء فهم وممارسة فهم ومعرفة ، وكيفيّة من كيفيات إنتاج المعرفة وإعادة إنتاجها وتشكيلها في خطاب له آلياته وتقنياته ، وسنعنى به ، في هذا المقام باعتباره وسيطا ، حامل علامات ماديّة مدركة بالعين نرصد طبيعتها وتوزّعها ونقف على

(1) المخصّص لأبي الحسن ابن سيده ، مصر 1316 هـ ، المطبعة الأميرية ، بولاق ، الأجزاء 6 و 7 و 8 .

بعض وظائفها لنحاول إنطاقها ، ونحن على وعي بأنّنا لا نقرأ المادة الوثيقة ، ولا نتبيّن كلاما وصفيّا محاديا ، وإنّما نقرأ قراءة أصحاب المعاجم المدوّنين لها ، أي نأوّل تأويلا سابقا ، ولذلك عوّلنا في سعينا إلى نوع من الحياد ، على مادة المعجم اللّغوي فركّزنا على " لسان العرب " [2] لابن منظور (ت . سنة 711 هـ) .

يشمل البحث محورين : محورا أول نضبط فيه ، بالوصف والإستقراء طبيعة العلامة وأشكالها وصورها وحيّزها ، ومحورا ثانيا نتناول فيه بعض وظائف العلامات في علاقتها بمنتجيها .

I . العلامة

1) طبيعة العلامة

العلامة في كتب الحيوان هي السِّمَةُ ، ولا يخلو كتاب من عنوان مثل " سمات الخيل " ، " علامات الغنم " ، والخيل المسوّمة هي ، عند ابن سيده « التي لها سمة أي علامة » [3] ، ويسعفنا ابن منظور بتحديد ضاف يتّفق مع ما توصلنا إليه في ضبط طبيعة العلامة وصلتها بوجوه نشاط العرب ، جاء في مادّة سوم « السُومة والسّيمَةُ والسّيمْيَاء العلامةُ وسَوَّمَ الفرسَ جعل عليه السّيمَةَ » [4] . وفي مادّة وسم « الوسْم أثر الكيّ والجمع وُسُوم ... وفي الحديث كان يسم إبل الصّدقة أي يُعلّم عليها بالكيّ ... واتّسم الرّجل إذا جعل لنفسه سمة يُعرف بها ... وفلان وسيم أي حسن الوجه والسّيما » [5] ، وعلى هذا النّحو ، تبدو العلامة أثرا

---

(2) لسان العرب لابن منظور، القاهرة ، د ت ، طبعة دار المعارف .
(3) المخصّص ، جزء 6 ، ص 164 .
(4) اللسان ، جزء 3 ، ص 2157 .
(5) نفس المصدر ، جزء 6 ، ص ص 4838 ـ 39 .

قائما في الأشياء هو خاتم الطبيعة أو طابعها ، أو هو بصمة الإنسان وتوقيعه ". حيّزها جسد الحيوان ، وجسم الإنسان عندما يصبح الوسم وشما أو كتابة بالنقط على حدّ تعبير عبد الكبير الخطيبي في كتابه « جرح الإسم العلم » (6) .

أ ـ خاتم الطبيعة :

نقتصر في إبرازه على ما اتّصل بالألوان دون بقيّة الخواصّ .

يبدو اللّون في المدوّنة عنصرا موجودا ، قائما بذاته ، يسعى أصحاب المعاجم إلى عزله ، باعتباره جوهرا فردا بحسب مبدأين : المبدأ الأول هو مبدأ الصّفاء والصّراحة ، ويتجلّى في رصد اللّون المحض الخالص الفصيح ، مقابل تعدّد الألوان وتمازجها واشتراكها ، بقطع النّظر عن نوع اللّون في حدّ ذاته . جاء في « المخصّص » : « قال سيبويه ـ في باب ما جرى في الكلام مصغّرا وتُرك تكبيره لأنّه عندهم مستصغر ـ سألت الخليل رحمه الله عن كُميت فقال : هو بمنزلة جُميل ... وإنّما هي حمرة يخالطها سواد ولم تخلص فإنّما حقّروها لأنّها بين السّواد والحمرة ولم يخلص أن يقال له أسود ولا أحمر » (7) ، أمّا المبدأ الثاني فقائم على تحديد درجة " التّحقّق والشّدّة " ، أو " التألّق " و " النّصاعة " (8) ويلتقي مع المبدإ الأوّل في مطلب البيان والوضوح والفصاحة ، يقول أبو منصور الثّعالبي (ت . سنة 429 هـ) في " فقه اللّغة " محلّلا ألوان الفرس « إذا كان أسود فهو أدهم فإذا اشتدّ السّواد فهو غَيْهَبِيٌّ ... فإذا نصع بياضه

---

(6) Abdelkébir Khatibi : La blessure du nom propre, éd. Denoël, Paris 1974, p. 64.

(7) المخصّص ، جزء 6 ، ص 150 .

(8) Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Meiden E. J. Brill, tome V, pp. 703 - 12 (Lawn)

وخلص من السّواد فهو أشهب قِرْطَاسِيّ » [9] هذا الخلوص بمعنى التّخليص كما يتخلّص خيط الغزل إذا اشتبك ، هو عند ابن منظور « التّنجيّة من كلّ منشب » [10] ، والحرص عليه ، يرتبط ، على ما نرى بموقف عملي محكوم بمدى سهولة إدراك المحسوسات أو عسرها ، بوضوح العلامة أو التباسها في مجال يخاطب النّظر ، وضمن رؤية تبحث عن الواحد الفرد ضمن كثافة المتشابهات وتعدّدها . ويتجلّى موقف الحرج أمام التّمازج والتداني والتّعدّد، في المعجم اللّغوي، جاء عن أبي عبيدة في « المخصّص » أنّ الفرس المُحلِف هو الأحمّ والأحوى « لأنّهما متدانيان حتى يشكّ فيهما البصيران فيحلف هذا أنّه كُمَيْتٌ أحوى ويحلف هذا أنّه كميت أَحَمُّ » [11] أمّا الأشْكَلُ من الإبل فهو عند الخليل « الذي يخلط سواده حمرةٌ كأنّه أشكل عليك لونه » [12] هذا الحرج الذي عبّرت عنه اللّغة بعبارات مثل : متدانيان "يشكّ فيهما البصيران"، "أشكل"، لعلّه وراء أحكام كثيرة على الألوان وعلى حامليها حتى استُهجنت بمقتضاه الشيّات وهي عندهم ما خالط اللّونَ من الوان دخيلة ، يقول الجاحظ « وزعموا أنّ الشيّات كلّها ضعف ونقص ، والشيّة كلّ لون دخل على لون » [13] .

ب ـ توقيع الإنسان :

هو تبعا للميسم ، كيّ بالنّار ، والنّار مرادفة للسّمة [14] وقطْع للأذن

(9) فقه اللّغة ، ليبيا ـ تونس ، طبعة الدّار العربيّة للكتاب ، 1981 ، الفصل 8 ، ص 70 .
(10) اللسان ، جزء 2 ، ص 1227 .
(11) جزء 7 ، ص 152 .
(12) نفس المصدر ، جزء 7 ، ص 56 .
(13) كتاب الحيوان لأبي عثمان الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون ، بيروت ـ لبنان ، طبعة دار الجيل ، 1408 هـ ـ 1988 م ، جزء 1 ، ص 104 .
انظر أيضا : المخصّص ، جزء 8 ، ص 143 .
(14) المخصّص ، جزء 7 ، ص 154 .

أو الذّنب أو السّنام حسب مقادير ونسب . فالعَضْبَاءُ من آذان الخيل مثلا ، هي التي لا يتجاوز القطع ربعها [15] . والسّائبة من الإبل هي التي نجّت صاحبها من حرب أو شِقّة فنزع فقارة من سنامها لتعرف بذلك [16] . وتوقيع الإنسان ، هو أيضا سمة في غير ذات الجلد كالتقليد ، وهو تعليق أوتار الحديد أو العهون ، أو النّسائج ، أو الرّيش في رقبة الحيوان ، أو على رأسه أو سنامه أو هودجه .

2) أشكال العلامات وهيئاتها

من البيّن بالإستقراء أنّ أشكال العلامات تتّخذ هيئات ثلاثا : نقطا وخطوطا ودوائر ، مع الملاحظ أنّنا نُعنَى بالثابت منها ، المشترك بين خاتم الطبيعة وتوقيع الإنسان .

* النقط : وهو الغالب من العلامات على رقوم الطبيعة ، وعلى الطيور والحيّات خاصّة، يعرّف أبو عبيدة القاسم بن سلام (ت سنة 224 هـ) العَرْمَاءَ من الحيّات ، مثلا ، بقوله « الحيّة العرماء التي فيها نقط سود وبيض » [17] وقد تتّسع هذه النّقط فتصبح بقعا يتميّز بها الكلب الأبقع ، مثلا ، عن بقيّة الكلاب .

يحاكي الإنسان هذا الشّكل الأول بما يسم به الحيوان من علامات كالأثافيّ وهي في « اللّسان » الأثْفِيّةُ وهو الحجر توضع عليه القدور [18] وجمعها أثافِيُّ وأثافٍ ، وعلى هذا النّحو تكوّن مجموعة نقط تأخذ شكل المثلّث ، وتلتبس أحيانا بالدوائر .

---

(15) نفس المصدر ، جزء 6 ، ص 164 .

(16) المخصّص ، جزء 7 ، ص 56 .

(17) الغريب المصنّف ، تحقيق وتقديم محمّد المختار العبيدي ، تونس - بيت الحكمة ، قرطاج 1989 ، جزء 1 ، ص 330 .

(18) جزء 1 ، ص 27 .

* الخطوط : وهي ما وشّحت به الطبيعة الحيوان كالسُّفَع على وجه الثّور ، وهي خطوط سود [19] ، أو خطّة الإنسانُ على عنق الإبل طولا وعرضا ، فاختلفت التّسميّة باختلاف الاتجاه والإستقامة والعدد . فكان من هذه الوُسوم السِّطاعُ وهي سمة بالطول والعِلاطُ بالعرض والصّليبُ وهو خطّان أحدهما على الآخر ، والتَّحْجِينُ [20] وهو خطّ معقّف .

وألحقنا بالخطوط ما ذكرته المدوّنة ضمن الغرر عامّة ولم تحدّد شكله بدقّة ، مثل الشِّمْرَاخِ وهي الغرّة « إذا دقّت وسالت وجلّلت الخيشوم ولم تبلغ الجحفلة [21] ، والسَّائلةِ وهي « المعتدلة في قصبة الأنف وقيل هي التي سالت على الأرنبة فرثمتها » [22] بمعنى لطّختها ، كما لو كانت دمًا على نصب من الأنصاب ، كما ألحقنا بالخطوط أيضا ، الشِّجَارَ ، وهي سمة لم يُضبط شكلها وقد عوّلنا في تصنيفها وإلحاقها بالخطوط ، على المعجم اللّغوي الذي يكشف عن صلتها بالنّخيل والعيدان . فالشّجارُ في لسان العرب هو « عودٌ يُجعل في فم الجدي لئلاّ يرضع أمّه ... وشَجَرَ بيتَهُ عَمَدَهُ بعمودٍ ... والتشجير في النّخل أن توضع العذوق على الجريد وذلك إذا كَثُر حمل النّخلة » [23] ، أمّا الشّمراخ فمن شماريخ النّخلة بمعنى أغصانها و « شمرخ النّخلة خرط بسرها » [24] .

هذه العلاقة بين الخطوط والنّخيل تدلّ على أنّ قراءة العلامة ورسمها قائمان ، إلى حدّ كبير ، على تشكيل الموضوعات الماديّة ، المرجع تشكيلا هندسيّا .

---

(19) المخصّص ، جزء 8 ، ص 40 .
(20) نفس المصدر ، جزء 7 ، ص ص 155 ـ 156 .
(21) نفس المصدر ، جزء 6 ، ص 154 .
(22) نفس المصدر ، جزء 6 ، ص 154 .
(23) جزء 4 ، ص ص 2200 ـ 2201 .
(24) نفس المصدر ، جزء 4 ، ص 2808 .

* الدّوائر : إن كانت الخطوط أكثر الوسوم والعلامات تواترا ، فإنّ الدّوائر أكثرها قيمة تمييزيّة ورمزيّة ، وهي أساسا دوائر الخيل ، وما يُحَجّر به الإنسان عين الحيوان على وجه الخصوص * ، ولا تكاد تخلو رسالة في الحيوان من ذكر دوائر الخيل . وهي غرر عددها في المخصّص [25] أربع عشرة ** تتّخذ أهميّتها من الموقع والعدد ، فتكون بشائرَ يُمن أو نُذُر نحس ، تتوزّع على الجبين والرّقبة والنّحر وموضع اللّبد وخلصه على الجاعرتين (أي مبدإ الذنب) .

نلحق بها ما لم تعتبره المدوّنة من دوائر الخيل ، وهي اللّون الأبيض يحيط بالقوائم فيصبح به الفرس منعلا ، أو مختّما ، أو مقفّزا أو مسرولا أو محجّلا . حسب درجة الإمتداد ، وعلاقة الشّكل بالمرجع ، وقراءة العلامة .

ينضاف إلى هذا النّوع من العلامات ، سماتُ الإنسان على جلد الحيوان ، ما كان منه بميسم مستدير مثل الوَقْع . يقول صاحب « العين » في « المخصّص » معرّفا هذه السيمة ، « وَقَاع دائرة كيّ على الجاعرتين لا تكون إلاّ واحدة » [26] ويضيف أبو عبيد « كويته وقاع وهي دائرة على الجاعرتين أو حيثما كانت ولا تكون إلاّ دائرةً » [27] ، أو تحوير العين وتحجيرها [28] ، أو مثل وضع رقمتين وهما حلقتان من أثر الكيّ في باطن الذراعين .

(*) يقابل حرف العين في العربيّة دائرة في الحروف الحميرية .

(25) جزء 6 ، ص ص 147 ـ 148 .

(* *) (7 + 7)

(26) جزء 6 ، ص 164 .

(27) نفس المصدر .

(28) نفس المصدر ، جزء 7 ، ص 154 .

وفي غير ذات الجلد ممّا طاف بالعنق نذكر تقليد الخيل والكلاب أوتار القسيّ . يقول ابن دريد « أعنقت الكلب جعلت في عنقه قلادة أو وترا وهي المعنّقة ، والشّمس قلادة الكلب » [29] .

وهكذا رسم الإنسان على صفحة جسد الحيوان ما رسمت الطبيعة من نقط وخطوط ودوائر ، وانفرد بما ختم من وسوم لا تقوم على الأشكال بل على الصور ، كالمفعاةِ على صورة الأفعى [*] والمشطِ والدّلوِ والخطّاف واللّجامِ [30] وهي على صورة هذه الأشياء . وإن ضنّت المدوّنة بما يضبط الحيّز فإنّ ابن منظور يحدّد ، مثلا ، موقع سمة المشط فيقول « ... قال أبو عليّ تكون في الخدّ والعنق والفخذ » [31] .

3) موقع العلامات

هذه العلامات على اختلاف أشكالها وهيئاتها ، موضوعة في المكان ثابت أغلبها على أعضاء معيّنة خاصّة منها الدّوائر . وهي تُقرأ بمقتضى هذا التموضع . والمواضع إجمالا هي ما بَانَ من الأعالي ، والأطراف ، والمسامُّ كالأذن والأنف والعين ، وما كان بيّنا كالوجه والجبين والحنكين والأنف والرّقبة والقوائم ، أو ما كان حيّزا للفعل كالظّهروالنّحر ونَدَرَ أن كانت العلامة مخفيّة . وسواء اتخذت هذه الإشارات أشكالا هندسيّة ، أو صورا أيقونيّة فهي تنهض بتمثيل الموضوعات الماديّة في الأغلب الأعمّ وذلك عبر التّشابهات ، وإن بعدت الصلة بفعل التّشكيل الهندسيّ ، وهو تمثيل تَخْفَى وراءه وظائفُ .

(29) نفس المصدر ، جزء 8 ، ص 82 .
(*) هي عند الأشوريين على المنازل والمعابد .
(30) نفس المصدر ، جزء 7 ، ص 155 .
(31) اللّسان ، جزء 6 ، ص 4209 .

II - وظائف العلامات

نقترح البعض منها ، مع الوعي بعسر الفصل بينها ، لتجاورها وتداخلها وتولّدها عن بعضها بعضا ، وضياع معانيها وأسبابها الأولى ، لأنّ العلامات تحيل على ما له وجود من موضوعات العالم المادّيّ ، وعلى ما هو قائم في الذّهن من قبيل التصوّرات والاستيهام (Fantastique) ولكنّه الأنموذج الفعّال في العلامة وبالعلامة .

1) **الوظيفة التّمييزيّة** : أو وظيفة تحديد الهويّة والإنتماء ، وتبدو مستجيبة لحاجة التّواصل ، تتكفّل بحمل معنى أو قصد يستتبع ردّ فعل يدلّ على تعرّف المتلقّي على العلامة وتقبّلها على أنّها كذلك ، كما يبيّنه بيار غيرو في « السّيمياء » [32] . يتجلّى هذا الدّور ، على سبيل المثال ، في علامة مثل قطع سنام أو فقارة منه وهي من السّمات التي سبق ذكرها ليعلم النّاظر إلى الناقة أنّها سائبة أي تخلّى صاحبها عن نفعها لآلهة . فلا تُركب ولا تمنع عن ماء أو مرعى. وهي ، بهذه السّمة ، وبنوع من التواضع والعرف ، تحمل هويّتها وطابعها المقدّس فتُعامل بمقتضى ذلك ، بل إنّ لكلّ قبيلة سمةً تُعرف بها إبلُها فتُقدّم في السّقي « لشرف أرباب تلك السمة » [33] أو تؤخّر ، يذكر صاحب « العين » الشّعْبَ مثلا فيقول « هي سمة لبني منقر كهيئة المحجن » [34] ، والملوك إذا حبت حباء وضعت في أسنمة الإبل ريشا ليُعرف أنّه حباء الملك [35] .

---

(32) " السّيمياء " ترجمة أنطوان أبي زيد . بيروت ، باريس . سلسلة زدني علما ، طبعة أولى 1984 .

(33) اللّسان ، جزء 6 ، ص 4573 .
(34) المخصّص ، جزء 7 ، ص 154 .
(35) نفس المصدر ، جزء 7 ، ص 142 .

وتتجاوز العلامة القبائل والأفراد لتدلّ على عصر وعقيدة . يقول الخليل « المخضرمة من الآذان سمة أهل الجاهلية » [36] ويضيف ابن برّي « لأنّ الجاهليّة لمّا دخلوا في الإسلام خضرموا آذان إبلهم ليكون علامة لإسلامهم إن أُغير عليها أو حُوربوا » [37] .

ومن الطريف في الثّقافة العربيّة الإسلامية أن يكون واضع علامة الكفر أو الإيمان هو الحيوان نفسه. جاء في « لسان العرب » «...(و) في رواية : تخرج الدّابة ومعها عصا موسى وخاتم سليمان فتحلّي * وجه المؤمن بالعصا ، وتخطم أنف الكافر بالخاتم ، أي تسمه بها ، من خطمت البعير إذا كويته خطّا من الأنف إلى أحد خدّيه ... ومعناه أنّها تؤثر في أنفه سمة يُعرف بها . ونحو ذلك قيل في قوله [تعالى] « سنسمه على الخرطوم » [38] وفي الإنجيل والصّحاح وسير الأنبياء نماذج من هذه الخواتم .

2) **الوظيفة الإنفعاليّة** : وهي سابقة على غيرها من الوظائف لأنّها قائمة وراء الكثير منها ، بل وراء إنتاج العلامة ذاته » ، تتجلّى مثلا في قراءة علامات الدوائر . فالدائرة على الجبين لَطَاةٌ ، وهي بشكلها المغلق تبدو كالحماية والحِجر والمنع ، ويتأكّد هذا المعنى بالنّظر في الأصل الاشتقاقي للإسم ، فلطّ في المعجم بمعنى دفع ومنع [39] . وهي دائرة مستحبّة إذا كانت واحدة ، يُتيمّن بها كأنّها تعوذ الرّاكب والمركوب ، فإذا كانت دائراتان في نفس الحيّز ، تغيّر تأثير العلامة ومرجعُها وعلامتُها

(36) نفس المصدر ، جزء 7 ، ص 157 .
(37) اللسان ، جزء 2 ، ص 1185 .
(*) في التّهذيب : فتجلو .
(38) نفس المصدر ، جزء 2 ، ص 1204 .
(39) نفس المصدر ، جزء 5 ، ص 4035 .

اللّغويةُ بؤرة الخواصّ . وسُمّيَ الفرس نطيحا ، فكان ممّا يُتشاءم به ، إذ ينوبُ القرنان عن الغرّة الحُرمةِ وتخرج الدابّةُ عن الحصان المحصِّنِ لصاحبه إلى كائن هجين ممسوخ ، أو وحش ذي سلاح ، ويختلّ مبدأ الصراحة والبيان ، يتجلّى هاجس القرن هذا في تسمية « دائرة الناخس » وهي على الجاعرتين ، فالنّخس في « لسان العرب » غرز « والناخس من الوعول الذي طال قرناه ... و النخوس من الوعول الذي يطول قرناه حتى يبلغا ذنبه » [40]. كما يتجلّى هاجس القرن أيضا في تسمية « دائرة القالع » والموقف منها ، وهي دائرة تحت اللّبد ، يُوضح الأصل الاشتقاقي سبب التّشاؤم منها . فقَلَعَ بمعنى انتزع و « قَلَعَ الرّجل قلعًا وهو قَلِعٌ وقَلَعٌ وقَلَعَةٌ وَقَلاَعٌ لم يثبت في البطش ولا على السّرج » [41] . وعلى هذا النّحو لا تعني العلامة الماديّة ـ واللّغويّة ـ ما تعنيه فقط بل تعني حالة نفسيّة وظروف تعيين ، فتتجاوز الإحالة على موضوعات العالم الماديّة إلى إثارة ما يتّصل بها من وضعيّات ، هي في هذا المقام ، وضعيات صيد وزجر وحرب ، يثيرها التماثل موجودا أو متخيّلا ، فتكون ردود الفعل بالقياس إلى المعروف [42] مما يجعل إنتاج العلامات ، تمثّلا وإنجازا ، ثمرة غريزة واندفاع بدائي كما يرى جورج باتاي وجان فرنسوا ليوتار وجوليا كريستيفا [43] . ولعلّ مثل هذا العالم وراء تقليد الحيوان حتى اعتبر إنعدامه إبهاءً وتعطيلا له وأدخل في « باب إذلال الخيل وإهانتها » [44] لأنّ البيت الباهي هو الخالي

(40) نفس المصدر ، جزء 6 ، ص 4376 .

(41) نفس المصدر ، جزء 5 ، ص ص 3722 ـ 3723 .

(42) عبد الله سعيد الغامدي ، عواد علي « معرفة الآخر » مدخل إلى المناهج النقدية » بيروت ـ الرباط ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى 1990 ، الفصل الثاني « السّيميائية » .

(43) Bernard Toussaint : qu'est ce que la Sémiologie, Regard, Paris 1978 :

(44) المخصّص ، جزء 6 ، ص 185 .

« لا شيء فيه » [45] و « قوس عُطُل لا وتر لها .... ورجل عُطُل لا سلاح له ... رالأعطال من الخيل رالإبل لا قلائد عليها ولا أرسان لها » وفي الحديث « يا عليّ مُرْ نساءك لا يصلّين عُطُلا . وفي حديث عائشة كرهت أن تصلّي المرأة عُطُلا ولو أن تعلّق في عنقها خيطا » [46] .

3) **الوظيفة الاجتماعية** : وتتجلّى في مستويين :

المستوى الأول وهو مستوى الزينة . وهي في حدّ ذاتها وظيفة جمالية تلتبس بوظائف أخرى ، أهمّها ما اتّصل بالعوذه والسّحر . وسنقتصر ، في هذا المجال ، على مقارنة الوظيفة الجماليّة المعلن عنها ، بما يكشف عنه الأصل الاشتقاقي من وظائف مجاورة أو سابقة . فممّا ذكرنا من سمات الإبل العلاَطُ ، فهو في « لسان العرب » « سواد تخطّه المرأة في وجهها تتزيّن به » . ولكنّ العلْطَةَ هي أيضا القلادة والعلطتان « ودعتان في أعناق الصبيان ... وقيل أعلاط الكواكب هي النّجوم » [47] . والنّحيزَةُ هي ما يعلّق على السّنام والهودج من أشياء للزينة ، ولكنّ النّحْز هو أيضا « كالنّخس » ... والنّحز أيضا الضّرب والدّفع » [48] وما يعلّق للزينة من نسائج وعهون وغيرها هي الذّبَاذبُ ، والذبٌّ في المعجم اللّغوي بمعنى الدّفع والمنع « ذبذب الرّجل إذا منع الأهل والأجوار أي حماهم » [49] .

وهكذا تكشف لنا المقارنة والعودة إلى الأصل الاستشقاقي ازدواجيّة هذه الوظيفة ، وصلتها بما يجلب النّفع ويدفع الشرّ وهو من عمل الرّقية والسّحر .

(45) اللّسان ، جزء 1 ، ص 379 .

(46) اللّسان ، جزء 4 ، ص 2998 .

(47) اللّسان ، جزء 4 ، ص 3069 .

(48) اللّسان ، جزء 6 ، ص 4365 .

(49) اللّسان ، جزء 3 ، ص 1485 .

المستـــوى الثـاني : ويتـجلّى فـي النّظرة إلى المكان ، كـمـا يحـدّده دوركايم وموس ، أي بـاعتبـاره مكانا اجتماعيا ، يستمـدّه المرء من نمط عيشه وممارسته ، وتنظيمه لعالمه ، لا مجرّد فضاء هندسيّ [50] .

تتـجلّى العلاقة بالمكان الإجتمـاعي من خلال علامات الدوائر مثلا ، وصلتها بطقوس العرب وأماكن عبادتهم . فالدّوائر دوران وطواف ، على نحو دوران الطير وحَومانه والدّوّارُ والدُّوّار « صنم كانت العرب تنصبه يجـعلون مـوضعـا حـوله يدورون به » وعن كـراع « الدّوارُ والدُّوّارُ من أسماء البيت الحرام » [51] وسمـاتٍ كالشّجار والشّمـراخ تبيّنت لنا علاقتها بالنّخيل وأعمدة البيوت وكيفيّة منع الجدي من الرّضاعة ، ولعلّها لا تنفصم عن تعظيم العرب لبعض الأشجار في الجاهليّة كذات أنواط [52] .

وعلى هذا الأساس تبدو لنا العلامة ، كبقيّة التجليّات الماديّة ، منضوية تحت المكان والزمان . ولعلّه يصحّ أن نُرجع الكثير من الوسوم والعلامات إلى مـــا تعلّق بالمناسك والمواسم وأمـاكنهـا ، على نحـــو مـا يرجع الأنثروبولوجيون تصـوّر بعض الهنود الحمـر للمكان إلى طريقة تنظيم معسكراتهم .

ولّما كانت العلامة المرئية ، وغيرها ، ليست معطى حاصلا بمفردها ، وأنّ أيّ إدراك لا يتمّ دون تكامل جميع الحواسّ كما يقول لويس ميي [53] (Louis Millet) ، ولّما كنّا كما يقول روسو « لا نعرف كيف نلمس وننظر

(50) احمد أبو زيد ، « محاضرات عن أنثروبولوجيا الثقافية » ، بيروت ، دار النّضة العربية ، 1978 ، ص ص 135 ـ 159 .

(51) اللّسان ، جزء 2 ، ص 1452 .

(52) أبو الوليد محمد بن عبد الله ابن احمد الأزرقي . أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار ، دار الثّقافة بمكّة ، الطبعة الثانية 1385 هـ ـ 1965 م .

(53) Louis Millet : Perception, imagination, mémoire, Paris 1972.

ونسمع إلاّ كما عوّدنا أن نفعل » [54] فنحن ندرك بثقافة الحواسّ ، ودراسة العلامات الماديّة هي في الحقيقة إلمام بثقافة أمّة من الأمم . ولعلّ هذا البحث لا يستوفي الغرض دون تتبع العلامات على جسم الإنسان وشمّا وفراسة ، وفي ما عثرنا عليه ، في دراستيْ عزيزة مرابط وجورج مرسي عن الوشم في شمال افريقيا ، ما يحرّض على فهم العلاقة بين أشكال " السائلة " و " الشمراخ " و " الأفعى " و " المحجن " و " الصليب " ... في المدوّنة وما يبدو مطابقا أو مقاربا لها في الوشم مثل « سَيَّالَهْ » و « جريدَهْ » و « صليبْ » وغيرها [55] ، علّنا نعلو عن المكان والزّمان ، إلى الآليات والقوانين العامّة المتحكمة في إنتاج العلامة الماديّة وتسميتها ، بحثا عن السمات الخاصّة بفكر أو ثقافة من الثقافات .

---

(54) المصدر السابق .

(55) _ Aziza Mrabet : Les tatouages féminins à Tamazredt , thèse 3è cycle, Université de Tunis 1981.

_ G. Marcy : Origine et significations des tatouages des tribus berbères, R. H. R., Juillet 1930.

رحلة هنري دونان إلى تونس

أنور لوقا

هذا كتاب محاه النسيان من ذاكرة مؤرخي الأدب - وأدب الرّحلة باللّغة الفرنسية على وجه التخصيص - لأنّ مؤلفه ، وهو مؤسس هيئة الصليب الأحمر والهلال الأحمر الدولية ، هنري دونان السويسري (1828 - 1910) ، قد تجاوز بنشاطه الإنساني بين صفوف المتحاربين في القرن الماضي ، وبجهوده المتواصلة لتأسيس هذه الهيئة ، أعماله الأدبية الأولى ، فتوارت صفته مؤلفا ورحالة وصاحب قلم [1] .

عود إذن على بدء . فذلك أول كتاب يحمل اسم هنري دونان ، صدر عن مطبعة Fick في جنيف سنة 1858 بعنوان : Notice sur la Régence de Tunis ، وعلى غلافه شعار دولة الباي يعلوه هلال ونجم وتطوقه بالعربية عبارة « يا ذا الألطاف الخفيّة ، احفظ هذه المملكة التونسية » [2] .

(1) عن هنري دونان أديبا ، أنظر مقالنا :
" Henry Dunant " , in Dizinario critico della letteratura francese, publ. sous la direction de Franco Simone, Turin, UTET, 1972, t. I, pp. 392 - 393.

(2) انظر الطبعة التونسية الحديثة :
Henry Dunant, Notice sur la Régence de Tunis. Tunis, STD (société Tunisienne de Diffusion), 1975. Posface par Anouar Louca.

NOTICE

SUR LA

RÉGENCE DE TUNIS

PAR

J. HENRY DUNANT



GENÈVE

IMPRIMERIE DE JULES-G^me FICK

1857

لقد راح هذا الكتاب الأول - على ما بذل في إنشائه المؤلف الشاب من عناية - ضحية كتابه الثاني ، الذي أملته عليه فجأة مناظر فاجعة شهدها في شمال إيطاليا عند مروره بسولفيرينو الذي وافق يوم التحام جنود النمسا وجنود فرنسا في موقعة شرسة هناك سنة 1859 . ونشر دونان فورا وصفه المؤلم لمأساة الجرحى والمحتضرين في ميدان ذلك القتال بعنوان « تذكار من سولفيرينو »(3) فهزّ مشاعر الأوربيين ، وأثار نخوتهم لنجدة الجرحى واستنكارهم لوحشية الإعتداء على الأنفس والأجسام باسم الحرب . وبهذا الكتاب الصارخ تؤرخ فترة التدخل الإنساني الحديثة بين المتحاربين لحماية إنسانيتهم . وقد ظهر بعد انقضاء خمس سنوات على نشر الرّحلة التونسية ، إلاّ أنّه أصاب من النّجاح والرّواج وبعد الصّيت ما طبق الآفاق فطغى - بطبعاته المتتالية التي تلقفها الجمهور المتلهف باهتمام متزايد - طغى في أذهان النّاس على منزلة الكتاب الأول بل احتل مكانه . والتصق في وعي الجماهير اسم هنري دونان بهذا الكتاب المثير وكأنّه لم يكتب غيره .

هكذا يعترينا ، ونحن نتصفّح كتاب دونان الأول عند زيارته لتونس، إحساس باستكشاف المجهول . لاسيّما ونحن نجد طي هذا الكتاب بذور الفكرة الإنسانية الكبرى التي وقف عليها هذا الرجل حياته . ونودّ بهذا البحث أن نلفت الأنظار إلى ما ضمّه كتاب هنري دونان عن تونس من مكوّنات مفهوم المروءة عنده أي مبادى إغاثة الجرحى والمستضعفين وضمان حقوق الإنسان ، كما شهد تلك المبادئ مجسّمة بصورة عفوية في المجتمع التونسي خلال إقامته بهذا القطر شتاء وربيع 1856 - 1857 .

(3) أنظر الطبعة الحديثة :
Henry Dunant, Un souvenir de Solférino, suivi de l'Avenir sanglant, Lausanne, l'Age d'Homme, 1969.

كانت الرحلة صوب الشّرق غاية استهوت الغربيين في العصر الرّومانسي - العصر الذهبي لهذا الغرض الأدبي حيث تلمع أسماء شاتوبريان ، لامرتين ، ريتشارد بيرتون ، جيرار دي نرفال إلخ ... وحسبنا أن نذكر فلوبير الذي حضر إلى تونس على وجه التحديد سنة 1858 هاربا من اختناقات الشمال الفرنسي تحت وطأة النُفاق الذي أفرزته المدينة الحديثة . انطلق يريد الإنغمار بعواطفه كلّها في موضوع رائع استوحاه لروايته التاريخية سالامبو (Salammbô) التي دارت أحداثها قديما في قرطاجنّة، أي على أرض تونس . وقد دخل فلوبير أرض تونس قادما من قسنطينة في مايو سنة 1858 ، تماما كما دخلها قبله هنري دونان من ذلك الطريق الذي قطعه في أربعة أيام على صهوة حصانه . غير أنّ دونان كان يقيم معظم وقته في الجزائر منذ خريف 1853 حين أرسلته شركة مالية عمل موظفا بها في جينيف ، هي « شركة المستعمرات السويسرية باصطيف » ، للإشراف على إدارة شؤونها بتلك المنطقة - هناك وقف الفتى السويسري على إمكانيات الإعمار الجزى ، فاستقل بأمره ، وأسّس شركة مساهمة باسم « طواحين تونس الجميلة » برأسمال قدره نصف مليون فرنك . وسعى لامتلاك رقعة أوسع من الأرض تكفل حاجة ماشيته بالزّراعة وتدعم مصالحة بالإثمار ، ولكنّه اصطدم برفض عنيد من جانب سلطات الاحتلال الفرنسية لمطالبه [4] . ولا شكّ في أنّه أقبل على زيارة تونس المجاورة ريثما تنفرج أزمته ، وقد توسم في ذلك البلد الأمين ما لم يصادفه من يسر التّحرّك في الجزائر .

ولم يخب ظنّه ، فقد كانت تونس راضية مرضية ، على عكس الجزائر التي أرهقها الكفاح ضد الغزو الفرنسي وأبهظها الاحتلال . تونس

(4) Jaques Pous, Henry Dunant l'Algérien; Genève, Grounauer, 1979. Préface d'Henri Guillemin: Cf. Compte rendu par Anouar Louca, in Bulletin de la Société Henry Dunant, Genève, n° 5, 1980, pp. 47 - 49.

مازالت تحتفظ بوجهها الأصيل ، دون قناع ودون جروح دامية أو ندوب . وتهلل دونان عندما لاحت له عاصمتها في ثوب الحضارة العربية : « إنّ هذه المدينة تمتلك طابع الشرق إلى أعلى درجة » ! والحقّ أن هذا القطر ـ رغم تبعيته سياسيا للدولة التركية ـ كان يتمتع باستقلال واقعي ، على يد أسرة توارثت فيه السلطة الداخلية طيلة قرن ونصف قرن (5) . وكان قد استوى أخيرا (سنة 1855) محمد الباي على عرش سلفه الشهير ، ابن عمّه أحمد ، وفاقه استمساكا بعروبة التقاليد . وهو الذي سيطلع على التونسيين في التاسع من سبتمبر سنة 1857 بوثيقة أشبه بإعلان حقوق الإنسان هي « عهد الأمان » ، وفيه تأكيد الأمان « لساير رعيتنا وسكان إيالتنا على اختلاف الأديان والألسنة والألوان » (الفصل الأول) ، ومبدأ « التسوية بين المسلم وغيره من سكان الإيالة في استحقاق الإنصاف ، لأنّ استحقاقه لذلك بوصف الإنسانية لا بغيره من الأوصاف ، والعدل في الأرض هو الميزان المستوي يؤخذ به للمحق من المبطل وللضعيف من القوي » (الفصل الثالث) ، وكذلك النّص على حرية الملكية العقارية في هذه البلاد للأجانب ، وتلك تلبية خلاّبة لرغبة في نفس هنري دونان أعياه أن يحققها في الجزائر : « إنّ الواردين على إيالتنا من ساير أتباع الدّول لهم أن يشتروا سائر ما يملك من الدّور والأجنّة والأرضين مثل ساير أهل البلاد » (الفصل الحادي عشر) .

لقد غادر هنري دونان تونس قبيل صدور « عهد الأمان » ، غير أنّه استشعر صدوره أثناء إقامته هناك ، بل لعلّ إذاعة هذا القانون في صياغته الرسمية قد وافقت فراغه من إعداد كتابه وتقديمه للمطبعة في جنيف . ومهما يكن من تلك الملابسات ، فقد سارع المؤلف برفع نسخة من كتابه تحمل تاريخ 1857 مع إهداء أنيق « سمو باي

(5) Mustapha Kraïem, La Tunisie précoloniale, Tunis, STD, 1973. 2 vol.

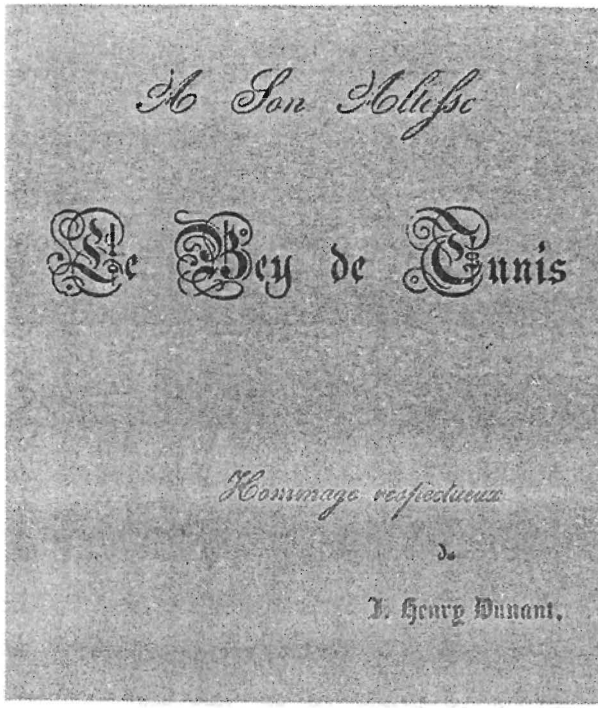
تونس » ، وذلك قبل ظهور الطبعة المعروفة من الكتاب في يناير 1858 . وفضلا عن سبق التاريخ وعن صفحة الإهداء ، تمتاز نسخة الباي بلوحة ختامية تسجل شجرة النسب للأسرة الحاكمة في تونس (Tableau généalogique de la Dynastie régnante à Tunis) [6] أمّا الطبعة العادية ، فقد حرص دونان على وسم صفحتها الأولى بعبارة « هذا الكتاب لا يباع » . أي أنّه وقفه على شرف الإهداءات الشخصية لعلية القوم وللهيئات العلمية والثقافية ، وذلك أحسن تعريف بنفسه وبترفّعه . ومنحه « صاحب المملكة التونسية » « نيشان الافتخار » ببراءة تاريخها الخامس من ذي الحجة سنة 1276 (23 يونية 1860) ، حرّرت باسم الباي الجديد المشير محمد الصادق الذي خلف أخاه الباي محمد وسبق أن حياه المؤلف في كتابه وليا للعهد .

وكانت للأوربيين في المملكة التونسية منزلة هامّة ، فقد استأثروا بمقاليد النّشاط الاقتصادي الحديث ، واتخذ منهم الولاة مستشارين وخبراء تعاظم نفوذهم الإداري. دخل دونان العاصمة بوصفه « سائحا » ، فتيسّر له أن يخالط أعيان الأوربين الذين استقروا بها ، كالكونت رافو (Raffo) الإيطالي الذي اصطفاه أحمد الباي وزيرا ، والمستشرق العارف بإفريقية « الفونس روسو » سليل أشهر أبناء جنيف (المفكّر « جان جاك روسو ») [7]، كما اتصل بقنصلي فرنسا وانجلترا الخطيرين

---

(6) انظر وصفا لهذه الطبعة النادرة :
Roger Durand, " Henry Dunant, le Tunisien, ou l'embryon d'un ethnologie distingué ", in Musées de Genve, n° 202, fév. 1980, pp. 19 - 22 .

(7) من أعمال المستشرق ألفونس روسو :
Parnasse oriental ou dictionnaire historique et critique des meilleurs poètes anciens et modernes de l'Orient, Alger, Brachet et Bastide, 1841. - " Voyage du scheikh El-Tidjani dans la Régence se Tunis pendant les années 706, 707 et 708 de l'hégire (1306-1307), traduit de l'arabe par A. Rousseau ", Journal asiatique, 1852-1853. Annales tunisienne ou Aperçu historique sur la Régence de Tunis, Alger, Bastide, 1864.



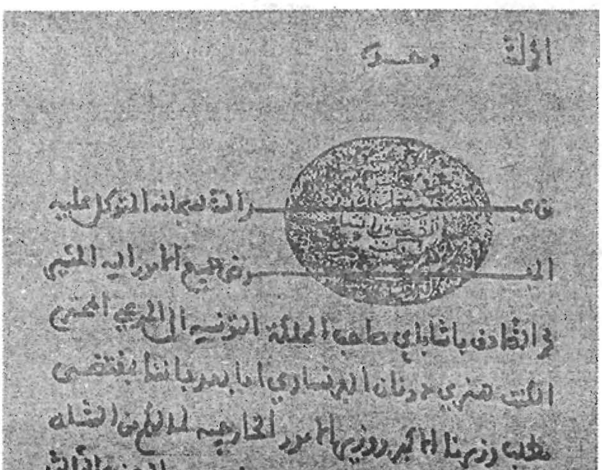
A Son Altesse

Le Bey de Tunis

Hommage respectueux

de

J. Henry Dunant.



الله وحده

من عبد ربه سبحانه المتوكل عليه

المفوض جميع الامور اليه المشير

محمد الصادق باشا باي صاحب المملكة التونسية الى المحب الاحسن

الكنت هنري دونان الجنيفاوي اما بعد فاننا بمقتضى

طلب وزيرنا الاكبر ووزيرنا الامور الخارجية انعمنا عليك بنشان

البسناكم هذا النيشان الافتخاري وهو من الصنف الثالث

في رمضان وكتب في ذي الحجة الحرام سنة ١٢٧٦ ست وسبعين

ومائتين والف

ليون روش (Léon Roche) وريتشارد وود (Richard Wood) ، وهما اللذان سيتنافسان في السيطرة على ولاية تونس حتى تسفر مؤامراتهما المتوازية عن وضع تونس سنة 1881 تحت الحماية الفرنسية نظير إطلاق يد انجلترا لاحتلال مصر [8] . ولكن دونان لا يشير إلى شيء من ذلك ، بل يخاطب في قصد ومودّة من يلاقي من الدبلوماسيين والأطباء وعلماء الآثار على اختلاف مشاربهم ، ويستقي من الجميع معلوماته عن البلاد . ولا شك أنّ في حرصه هذا المتعمّد على تجنّب الخوض في مسألة التنافس الاستعماري بين فرنسا وانجلترا حيادا واضحا يمتاز به كتابه الرصين على ما ساد من الأحاديث المغرضة في المؤلفات والمقالات التي نشرت عن المملكة التونسية منذ احتلال فرنسا للجزائر .

في هذه النظرة المحايدة يتجلّى من أصالة هنري دونان ما يفوق أصالته في البحث التاريخي والجغرافي والاجتماعي . فلن يجد القارئ جديدا في أي من هذه المجالات . إنّما تكمن طرافة الكتاب في إيجابية تقدير المؤلف لما آنسه من قيم أساسية يقوم عليها المجتمع التونسي . فصورة تونس كما أبرزها دونان ليست تلك النّسخة المطابقة لصورة الجزائر ، التي اعتاد أن يراها القارئ الأوربي . وفي إعجاب هذا الكاتب السويسري بحياة الفطرة السليمة التي شاطرها في تونس ، خالية من شوائب المدنية المصطنعة المفسدة ، صدى يردد ما نادى به سلفه « روسو » من إيثار البساطة في العيش والعودة إلى الطبيعة .

تجوّل هنري دونان في أرجاء القطر التونسي يتسمّع خواطره كما كان يتجوّل روسو بين أحضان الطبيعة في سويسرا (Rêveries d'un promeneur solitaire) . ساوره أحيانا شعور قوي بأنّه في وطنه . صعد

---

(8) محمد عبد الرحمان برج ، من السويس إلى بنزرت : دراسة تاريخية مقارنة بين الحركة الوطنية في مصر وتونس . القاهرة ، دار الشعب ، بدون تاريخ .
Magali Morsy; North Africa 1800-1900. A survey from the Nile Valley to the Atlantic, London and New York, 1984.

ذات يوم إلى ربوة بجوار مدينة تونس جذبته إليها أطلال طاحونة صغيرة مهجورة ، فأشرف على منظر خلاب قارنه بأجمل مناظر سويسرا الطبيعية ، وإن غلب عليه « التألق تحت سماء الشرق » . واستشف في سحر « سيدي بوسعيد » مزاجا من جو ألف ليلة وليلة ، ومن روعة موقع لوسيرن السويسرية [9] . وأشاد في خلاء البادية بالحيوان ، بعزّة الخيل العربية ورشاقتها ، ووفاء الجمال ، وهيبة الأسود السارحة في جبال « الكف » وكأنّه شاعر عربي من شعراء الصحراء . على أنّه اطمأنّ إلى أهل المدن الوادعين واستطاب عشرتهم ، وأدرك في نبل معاملاتهم ، وفي شيمهم ، وولعهم بالشّعر والعطر والقصص ، وفي تسابقهم إلى الحفاوة بالغريب وإلى الترحيب بالضيف ، أخلاق أسلافهم الأكرمين من أبطال الفروسية [10] .

وجدير بالذكر أنّ هنري دونان ـ الذي كان قد بدأ يتعلّم قراءة اللّغة العربية وكتابتها ويعاني من صعوبة قواعدها ـ قد راقته وأفادته صحبة المتأدبين والخطاطين والرواة [11] إنّه يسرد موجزا لتاريخ هذه البلاد ، ويصلح ما أورد شاتوبريان من خطأ في سيرة ابن سراج الأندلسي ، ويستعرض أعلام الأدب التونسي من ابن خلدون إلى بيرم . ويجمع الأمثال والحكم العربية التي تجري على ألسنة النّاس ، فيروعه تطبيقها في واقعهم اليومي ، ويدرك أن « الأدب » ليس معناه حسن التعبير اللغوي

---

(9) " Cette jolie cité, si orientale et si gracieuse, et qu'on pourrait facilement prendre pour le théâtre d'un des drames des Mille et une nuits, possède une forteresse, et plusieurs villas moresques délicieuses. La belle vue qu'on a depuis cet endroit ne manque pas d''analogie, sans cependant lui être entièèrement comparable, avec celle dont on jouit depuis le sommet du Righi près de Lucerne en Suisse ".

(10) راجع كتاب واصف بطرس غالي ، تقاليد الفروسية عند العرب (Wacyf Boutros Ghali, La Tradition chevaleresque des Arabes, Paris, Plon-Nourrit, 1919) ترجمة أنور لوقا ، تقديم طه حسين ، القاهرة ، دار المعارف ، 1960.

(11) Anouar Louca, " Henry Dunant apprend l'arabe ", in Musées de Genève, n° 81, Ganv. 1968, pp. 5-9.

فحسب بل حسن السلوك في الوقت ذاته . هنا تنصهر الثقافة والعلاقات الإنسانية في بوتقة واحدة [12] .

ولم نعد إلى إحصاء كلمة « الضيف » ومشتقاتها في هذا الكتاب رغم كثرتها (hôte, hospitalité, hospitalier) ، فقد استوقفت المؤلف الرحالة تلك الظاهرة الاجتماعية المتأصلة ، وأطنب في تفصيل ممارستها لدى أثرياء المدن وفقراء القرى على السواء . وليست الضيافة موضوعا جديدا فيما كتب الغربيون عن العرب ، ولكن ما استرعى انتباه دونان هو تعريف الضيف تعريفا روحيا إذ يقول بوضوح : « يقدم المسلمون الضيافة دائما باسم اللّه، والغريب الطارئ على الدوّار ينعتونه بنعت « ضيف اللّه ».
وتجاوبت فكرة تقديس الضيف في نفسه (وقد حل في جولته حلول الضيف مرارا) لاسيّما وقد تعلّم في صباه دروس التوراة والإنجيل واستوعب قصة ابراهيم التأسيسية بل وشارك في شرحها لجماعات الشبان المسيحية التي نشط لتأليفها في أوربا قبل انتقاله إلى الجزائر .
وألهمه انبعاث مبدأ « حرمة الضيف » من واقع العيش في تونس كما سيلهم في القرن التالي أستاذنا « ماسنيون » الذي افتداه مضيفوه العراقيون [13] .

ولا ينقضي إعجاب هنري دونان بقرب هؤلاء النّاس من ملكوت السموات . ففي تحركاتهم ومعاملاتهم كلها يقودهم الوعي بمحضر الله ،

---

(12) Anouar Louca, " Henry Dunant, précurseur de l'UNESCO ", in De l'utopie à la réalité, Actes du Colloque Henry Dunant des 3-5 mai 1985, Genève, Société Henry Dunant, 1988, pp. 327 - 344.

(13) " Et c'est l'Islam qui, parmi les trois religions monothéistes, a conservé, de la façon la plus pure, cette définition du rôle d'Abraham, cet " ami de Dieu ", Khalil Allah donnant aux Trois Anges l'hospitalité au nom de Dieu, à Mambré " Ramat al-Khalil ". Le Coran rappelle trois fois (XI, 72; XV, 51; LI, 24) ce texte de la Genèse (XVII, 1-33). C'est de ce texte fondamental que l'Islam a déduit le principe de l'Iqrâ (dakhâlajiwâr; droit d'hospitalité : d'ikrâm al-dayf, respect, sacré de la personne humaine ".
L. Massignon / " Le respect de la personne humaine en Islam, et la priorité du droit d'asile sur le devoir de guste guerre ", Rev. internat. de la Croix-Rouge, Genève, n° 402, Juin 1952, pp. 448 - 468.

ويذكرون اسمه بإخلاص في كل مناسبة ويثوبون إليه . إزاء هذا التعبد الحي ، ينعى المؤلف على أهل أوربا فتور إيمانهم وانصرافهم إلى الماديات [14] .

وفي تعريفه بالإسلام ينبّه إلى " أنّ اليوم الأول من السنة الهجرية هو « غرة المحرّم » أي الشهر الحرام ، وسبب تسميته قديما بذلك الإسم هو تحريم الغارات الحربية خلاله » . وترتبط في وجدانه كلمة الحرب بارتعاده من صورها البشعة التي شهدها في الجزائر ، وما بلغه عن فظائعها من شهود العيان . لقد استقرت في أعماق ضميره مأساة استذلال " القبائل " التي ما زالت - وهو على أرضها في « جميلة » - تواجه بالبطولات الفردية والجماعية فتك الأسلحة الحديثة الغاشمة [15] إنّه يتمزّق نفسيا من بطش قوى الدمار بأولئك النّاس الطيبين رغم بسالتهم وقيمهم الإنسانية . وهو لا يكظم استنكاره للجور ، وإنّما يسعى عمليا لرأب الجراح بإشراك الجزائري في الإضطلاع معه بمشروعه ومشاطرة أرباحه ، بل ويجاهر في هذا الكتاب بثنائه على صمود الأمير عبد القادر الذي تزعم مكافحة الفرنسيين كما تزعم « يوجورتا » في الماضي مكافحة الرومان . وتلك نغمة ناشزة في أصوات تلك الحقبة التي تعالت بأقذع السخط على البدو لهمجيتهم في مقاتلة الأوربيين !

---

(14) " Ce retour continuel vers Dieu n'est pas toujours formaliste : dans les circonstances solennelles il a quelque chose de profond, de pénétré, de touchant. Jamais un musulman n'entreprend un voyage, une course, une chasse, sans prononcer ces mots : Bismillah (au nom de Dieu. En Europe, au contraire, il a fallu changer " A Dieu " et " Je vous souhaite le salut " par " Je vous salue " ou " God be with you " par " Good bye ".

(15) Charles André Julien, Histoire de l'Algérie contemporaire. La conquête et les débuts de la colonisation, 1827 -1871, Paris, PUF, 1964.

هكذا أتاحت لهنري دونان رحلته التونسية أن يعبر - ولو في صورة موضوعية - تعبيرا ذاتيّا يخالف الرأي العام . لقد خطا خطوة جريئة نحو التحرر من الأفكار المسبّقة .

ونلاحظ تأثّره الخاص بنظام القضاء المباشر في تونس . فإنّ الباي نفسه يتولى الفصل في القضايا . يجلس على عرشه أيام الإثنين والثلاثاء والأربعاء والسبت من كل أسبوع ليستمع إلى المتظلمين ويحكم بينهم حكما ناجزا . ويصف الفتى السويسري - وكان أبوه عضوا في مجلس الوصاية بجنيف - كيف يخاطب بائع التين أو الدواجن صاحب المملكة خطاب النّد للند ، مما يدفعه إلى السخرية من اضطراب المواطن الأوربي وتلعثمه حين يقف بين يدي العمدة ، أو أمام أدنى ممثل للسلطة المحلية في بلدته [16] .

ولم يفطن ذوو الأقلام الجادة من مؤرخي دونان وحركته الدولية إلى ما تطويه هذه السطور المتهكمة المبكّرة من مغزى خطير . فإنّها تتنبأ بالحدث الحاسم الذي يعتبره المؤرخون شهادة ميلاد الصليب الأحمر . فقد ضاق دونان ذرعا في العام التالي بمماطلة السلطات الفرنسيّة في الجزائر لطلبه ، وقرّر أن يرفع مظلمة مباشرة إلى الإمبراطور نابليون الثالث ليبت الامبراطور شخصيا في منحه متنفسا لمشروع طواحينه الذي أصبح مهددا بالإفلاس . وأصرّ دونان على مقابلة نابليون الثالث -

---

(16) " C'est un fait digne de remarque que le Maure, ou l'Arabe le plus chétif et le plus obscur, qui se présente pour plaider sa cause devant son souverain. s'exprime avec aisance et lucidité, en même temps qu'avec dignité, convenance et quelquefois avec une élequonce; bien supérieur en ceci à plus d'un paysan européen qui devant le maire seulement de son village, ne sait quelle contenance et balbutie quelques mots, sans suite et sans grâce, en tortillant sa casquette dans ses mains ".

كما يقابل التونسي " الباي " . ولاحقه في تحركه إذ ذاك على رأس جيشه نحو شمال إيطاليا . وهكذا وصل مساء 24 يونية 1859 إلى قرية « كاستليون » المتاخمة لسولفيرينو . وإذا بالجرحى الذين أجلاهم القوم من ساحة القتال يتكاثر عددهم فيحشدون في كنيسة القرية وشوارعها انتظارا لإسعافهم وهم يتضوّرون ويزأرون من قوّة الألم . وبين نزيف الجروح والإفرازات الآدمية وتأوهات أولئك الرجال الذين قاتلوا طيلة النّهار في حرّ الشمس ، هرع دونان لتنظيم عناية طبية أعوزته وسائلها ، فحاول التّخفيف عن المصابين العطشى بتقديم جرعات الماء إلى أفواههم . واستولت عليه مناظر هوان الإنسان وعذابه واحتضاره ، منبوذا من جانب المسؤولين عن تعذيبه : سادة الحرب وقادة التّقتيل . فكتب في غمرة التأثّر ومن صميم الواقع الدامي كتابة الشهيد « تذكار من سولفيرينو » وسعى منذ ذلك الحين لدى الأمراء والملوك وذوي النّفوذ لاستصدار اتفاقية دولية لتنظيم غوث الجرحى في ميادين القتال ثم حماية المدنيين ، وأسرى الحرب ، إلى آخر ما انتهت إليه مؤتمرات الصليب الأحمر ومعاهداته ...

لم يربط المؤرخون بين هذه المثالية التي دنت ثمرتها في سولفيرينو وبين تخلّف هذه الثّمرة ونضجها في شمال إفريقية ، كما عبّرت عن ذلك صفحات رحلة دونان إلى تونس . لم يستشهد المؤرخون إلاّ بفصل واحد من ذلك الكتاب ، وهم لا يكادون ينسبونه إلى ذلك الكتاب ، لأن دونان قد نشر على حدة سنة 1863 تحت عنوان « الرّق عند المسلمين وفي الولايات المتحدة الأمريكية بقلم مؤلف تذكار من سولفيرينو » . وفي هذه الصفحات المقتطفة أصلا من رحلته إلى تونس ، حيث أبطل الرّق الباي السابق أحمد ، يقارن دونان رفق المسلمين بالعبيد من ناحية ووحشية الأمريكيين في استغلال السّود والملونين من ناحية أخرى .

وسارع المؤرخون إلى ربط هذا الكتيب بقصة « كوخ العمّ توم » التي صدرت سنة 1851 تصور مأساة تسخير العبيد في أمريكا ... وهكذا أسدل ستار عاطفي حجب الأرض العربية التي صدرت عنها وفيها دعوة المؤلف الإنسانية .

على أن هنري دونان قد ختم كتابه عن تونس مهيبا بالغربيين أن يتعرفوا حقيقة الروحيات التي ترويها لهم أسفار الكتاب المقدّس ، بالرّجوع إلى جذورها العريقة التي مازالت تحفظها هنا تقاليد البيئة العربية (17) .

وإذا توخّينا الإيجاز نستطيع أن نقول في ثقة إنّ رحلة هنري دونان إلى الدّيار التونسية كانت إنباتا لمفهوم المروءة عنده . هذا المفهوم الذي تبلورت في صياغته التشريعية هيئة الصليب الأحمر والهلال الأحمر الدولية (18) .

---

(17) " Il faut ajouter au sujet des Arabes, de ces populations qui demeurent les mêmes depuis plus de trois mille ans, que la connaissance de leurs mœurs, de leurs usages, de leurs coutumes est bien propre à affermir la foi, et à jeter des jours lumineux sur le langage des Saintes-Ecritures , surtout de l'Ancien Testament, dont on ne peut guère parfaitement comprendre ou saisir tous les détails sans un séjour au milieu des Arabes, qui ont conservé le genre et la manière de vivre de leurs ancêtres ".

(18) Anouar Louca, Henry Dunant et les origines chevaleresques de la Croix-Rouge, Genève, Association Suisse-Arabe, 1971. Préface de Droid de Traz.

دور ورق البـــردي

في نقل الرّوايات الأولى لألف ليلة وليلة ونصوص قديمة أخرى وتدوينها وضبطها في القرون الثلاثة الأولى للحضارة الإسلامية

رئيف جورج خوري

أودّ أن أبدأ محاضرتي هذه بشكر الجامعة التونسية ممثلة بالسادة رئيسها وعميد كلّية الآداب منوبة وكل أعضاء اللجنة التحضيرية للملتقى الدولي بمناسبة مرور ثلاثين سنة على تأسيس « مجلة حوليات الجامعة التونسية » الذي يعقد في تونس من 23 إلى 26 نوفمبر / تشرين الثاني 1994 لدعوتهم اللطيفة ولما بذلوه من الجهود الكبيرة ليكون هذا المؤتمر بهذا المستوى العلمي الرفيع وبهذه الحفاوة المثالية ، متمنيا لمؤسسي المجلة وأعضاء الجامعة متابعة العمل والنّشاط المثمرين بصورة مثالية كما تعودنا عليه منهم منذ البدء إلى الآن .

ويسعدني أن أشير كمقدمة لهذه المحاضرة - التي وسّعتها قليلا [1]، مضيفا بعض الملاحظات في مؤلفات عربية قديمة جدّا خارجة عن نطاق ألف ليلة وليلة - إلى أهمية قراءة النّصوص الإسلامية القديمة وإعادة قراءتها ولو لم يكن هناك هدف خاص للبحث العلمي من وراء ذلك ، لأن في ذلك فائدة جمة لفهم هذه الكنوز الكلاسيكية وإعطائها حق قدرها لبناء حضارة حديثة تأخذ قوّتها من الماضي ، بل تسير إلى الأمام مع ماض حيوي مفهوم .

وإنّه لمن دواعي السرور أن يلاحظ الباحث والأستاذ الجامعي أنّ هناك عددا كبيرا من الجامعات انتبهت لهذه الناحية المهمة للغاية فأدرجت في برامج تدريس طلابها مؤلفات متنوعة تعبر عن الخلق المبدع في العصور الإسلامية الأولى ، بما فيها أيضا ألف ليلة وليلة التي خُصص لها عدد من الندوات العلمية والبحوث في السنوات الأخيرة [2] .

---

(1) إن نص محاضرتي الذي كنت لخصته - مرتجلا في الملتقى الدولي - من نصي الأساسي باللغة الفرنسية يستند أولا على هذه المقالة الأخيرة التي نشرت في تولوز تحت العنوان الآتي (في آخر 1994 / أول 1995) :

" L'apport de la papyrologie dans la transmission et codification des premières versions des Mille et une Nuits " . In : Les Mille et une Nuits. Contes sans frontières. AMAM, Université de Toulouse 1994, 21-33 (sans avoir corrigé moi-même les épreuves, de là quelques erreurs de frappe, et aussi dans mon premier prénom dans le résumé arabe p. 339; ainsi que dans celui de Nabia Abbott qui était une femme et non un homme) (!)

وأضفت الى هذه المقالة الفرنسية بعض الأفكار من كتب أو مقالات أخرى لي اذكرها في محلها المناسب إلا ما هو تحت الطبع مثل :

" Les grands centres de conservation et de transmission des manuscrits arabes aux premier et deuxime siècle de l'Hégir " . In : Actes des journées de codicologie et de paléographie des manuscrits du Moyen-Orient (Ecole Pratique des Hautes Etudes / Bibliothèque Nationale-Paris) . Sous presse.

(2) هناك عدد كبير من الكتب والمقالات المهتمة بألف ليلة وليلة نجد معظمها في دراسات عامة أو جزئية للكتاب ، فلذلك اقتصر هنا بالاشارة إلى آخر ما ظهر في هذا المجال ، راجيا المعذرة عند مؤلفين آخرين لعدم وصول عناوين ما نشروه إلى سمعي بالأوان

J. E. Bencheik, Les Mille et une Nuits ou la parole prisonnire. Paris 1988. - E. Weber, Le secret des Mille et une Nuits. L'interdit de Shéhérazade. Toulouse 1987. - Le même, Imaginaire arabe et contes érotiques. Paris 1990 (avec leurs bibliographies) .- Les Mille et une Nuits. Contes sans frontière. AMAM, Université de Toulouse 1994 etc...

وليس الهدف من هذه الكلمات الإشادة بكتاب ألف ليلة وليلة وبمن يعتني بأهميته وأبعاده الفنيّة والأدبية ، بل هو دافع آخر يريد إلقاء الزيادة من الضوء على أوائل الروايات لهذا الكتاب ولبعض الكتب الأخرى العربية القديمة ، وإبراز أهمية ورق البردي للكشف عن أقدم تواريخ نقلها شفويا ثمّ تدوينها وضبطها بصورة خطية على مر الأجيال الإسلامية الأولى [3] .

1 . ألف ليلة وليلة

إنني أحافظ على استخدام عنوان الكتاب كما جرى ذلك استنادا على النّسخ المتأخرة للمؤلف ، بينما الروايات الأولى له لم تستعمل إلاّ « ألف ليلة » كما يظهر ذلك بوضوح من خلال أقدم ما وصلنا في هذا الصدد ، وهو مقطع نشرته نبيّة عبود [4] (Nabia Abbott) سنة 1949 .

ويشكل مقال الأستاذة هذا في هذه المرحلة من البحث العلمي أولا عرضا لوضع الدراسات لألف ليلة وليلة وللمشاكل العديدة التي أثارتها على مر الزمن ، بالأمانة العلمية التي نعرفها من الباحثة ، وثانيا نشرا للمقطع المذكور وهو الذي يكوّن أقدم مقطع لهذا الكتاب الذي حُفظ لنا يحمل تاريخ آخر شهر صفر 266 هـ / 20 أكتوبر - تشرين أول 879 م - وسأتطرق لهذا التاريخ فيما بعد للتحقيق في أساسه كما سنرى

---

(3) بما يتعلق بتاريخ ورق البردي والكتابات العربية عليه ومجموعاته ومحتوياتها الأخرى في العالم الشرقي والغربي . راجع آخر ما نشرته في هذا الصدد وفيه لائحة وافية للمؤلفات بهذا الشأن :

R. G. Khoury, Papyrus, In : Encyclopédie de l'Islam, VIII, 1994, 268 b - 272 a. - Le même, Chrestomathie de papyrologie arabe. Documents relatifs à la vie privée, sociale et administrative dans les premiers siècles islamiques. Leiden (Handbuch der Orientalistik) 1993, 7 sqq. (avec toutes les références bibliographiques).

(4) Nabia Abbott, A ninth-century fragment of the " Thousand Nights ". New light on the early history of the Arabian. In : Journal of Near Eastern Studies, VIII (1949) , 129-164 (texte arabe : 132-133).

وربطه بوثيقة أخرى كتب معها نص ألف ليلة وليلة في عدد يسير من الأسطر . .

وهذا المقطع محفوظ في مجموعة برديات معهد الدراسات الشرقية في جامعة شيكاغو [5] تحت رقم 17618 . ومن المعلوم أن ورق البردي قديم الاستعمال منذ عهد الفراعنة في مصر ؛ وبعد الفتح الإسلامي لهذا البلد انتشر استخدامه لا في مصر فقط ، بل في أمصار إسلامية أخرى . وجرت العادة بين المختصين أن يُحفظ مع المجموعات البردية كل ما هو قديم من وثائق ورسائل إلخ ... على الورق القديم أو على الجلد أو الرّق ومثل ذلك (راجع في ذلك دائرة المعارف الإسلامية ، مقالتي في papyrus حيث عرضت تاريخ ورق البردي في الإسلام وأهم المجموعات المحتفظة به في العالم والمؤلفات فيها إلى الآن في أنحاء العالم غربا وشرقا) [6] .

والمخطوطة المذكورة آنفا تحتوي على ورقتين (ليستا من البردي بل من الورق القديم) مربوطتين الواحدة بالأخرى (24.2 × 13 سنتمترات) ، إذن بأربع صفحات . والصفحات تشمل - بين أشياء أخرى سنرى فيما بعد ما هي - نص ألف ليلة وليلة وهو يحمل بالعنوان « ألف ليلة » بدون « وليلة » إذن ، مع العلم بأن هذه الكلمة الأخيرة أضيفت إلى عنوان الكتاب في القرون اللّاحقة . وتكتب عبود بما يخص محتوى الأسطر العام ما يلي :

" The manuscript contains six distinctly different entries; the chronological order of which, judged by the factors of space relationships, the different types of scripts; and the overlapping of the inks, seems to be as follows :

(5) راجع الملاحظة رقم 3 فيما سبق . وسلسلة الأستاذة عبود وما نشرته منها ، وخاصة :
Nabia Abbott, The Kurrah Papyri ... Chicago 1938; Studies in Arabic Literary Papyri I, II, III, Chicago 1957, 1967, 1972 etc...

(6) راجع الملاحظة رقم 3 فيما أعلاه .

1. The Alf Lailah or " Thousand Nights " fragment

2. Scattered phrases on pages 2 and 3

3. Outline drawing of the figure of a man on page 2

4. A second group of scattered phrases in different hands on page 2

5. Rough draft of a letter on page 1

6. Formulas of legal testimony dated safar A. H. 266/Oktober A. D. 879 written on the margins of all four pages ". (7)

وإذا ما تصفحنا عن كثب هذه الأقسام نشعر بجلاء كاف أنّنا أمام مخطوطة من أقل المخطوطات اعتناء في التراث الإسلامي ، بالرّغم من جهود الأستاذة لترتيب أجزائها . وحتى إن كان هذا التنظيم للفحوى أقرب إلى الواقع ، فيبقى الباحث في حيرة أمام هذه الأجزاء المتفرّقة على الورقتين وهي أجزاء لا تفضي إلى نظرة متنسقة للكل ، بما فيه تاريخ هاتين الورقتين وربطه بهذه الأجزاء جميعا (8). وكأنّ الشاهد الذي وقّع اسمه على أقسام الوثيقة (راجع رقم 5) ركّب بشكل غير منظم أرقام التاريخ ، كما عمله أيضا بما يتعلّق بعدة كلمات وجمل من الوثيقة (9) . فنظرا لهذه العوامل ليس من المنطق اعتبار هذا التاريخ تاريخا لكتاب ألف ليلة ، بل للشهادات بنفسها - وهي عديدة - ولتواريخها المتكررة والتي بينها سبعة كاملة (منها أربعة تماما) .

إذن نستطيع أن نستنتج من ذلك أنّ هذا التاريخ المتردد كاملا وجزئيا لا يمكن أن يعود إلى تاريخ كتاب ، بل هو فقط تاريخ هذه الشهادات ويتكرر مع كل واحدة منها ، كما يعرف ذلك من طريقة بناء الوثائق

---

(7) N. Abbott, A ninth-century fragment, 133 (b).

(8) انظر المرجع السابق ص 141 (b) .

(9) نفس المرجع ص 143 (a - b) .

الإسلامية القديمة في المجموعات العالمية لورق البردي ، كما يتضح أنه ليس له طابع غير أهداف صاحب هذه الشهادات وهو تاجر اسمه أحمد بن محفوظ يعيد هذه العبارات ويؤرخها ، كما يظهر : حسب حاجاته اليومية ، لأنّه من الغرابة لمن يتصفّح الوثائق والمعاملات القديمة على ورق البردي أن يجد مثل هذا التكرار للشهادات والتواريخ باسم نفس الشخص [10] . فهذا التاريخ إذن ليس تاريخ « ألف ليلة » بل على أقصى تقدير مرجعا للدلالة على أنّ المقطع يعود إلى مرحلة سابقة له ، وهو الحدّ النّهائي .

كلمات واضحة تماما أقرت نبية عبود نهائيا بصحتها في مقالتها ، غير أنّها لم تعط براهين على ذلك تجري بنا من وجهة نظرية إلى أخرى أقرب من الواقع التاريخي واللغوي . فربطت أفكارها بما يُعرف من تاريخ الكتاب وروايته ، ودراسة الأماكن والأزمان وإثر الأصول الفارسية وغير الفارسية [11] . ومع ذلك فيجب إعادة النظر حتى في هذه النّاحية والاهتمام بالتحقيق في كل الروايات لألف ليلة وليلة ومقارنتها الواحدة بالأخرى ، دون إغفال ما للعامل العربي من مكانة لا يستغنى عنها كما سنرى ذلك فيما بعد . ولننه مؤقتا البحث في الناحية التاريخية بملاحظة عامة : إنّ تاريخ المقطع له علاقة وثيقة بتاريخ مادة الكتابة هنا ، وهي ورق قديم وليس ورق بردي (papyrus) . وبما أنّ الورقتين من مجموعة شيكاغو وُجدتا في مصر ووصلتا من هذا البلد إلى أميركا ، فلا نستطيع أن نعتبر هذا البلد المكان الذي دُوّن فيه هذا المقطع نفسه : أولا لأنّ مصر كانت بلد البردي ولسنا نجد ورقا قديما هنا يعود إلى هذه المرحلة القديمة .

---

(10) راجع مثلا في هذا الصدد شهادات قطع كثيرة في كتابي (راجع ملاحظة رقم 3) :
" Chrestomathie de papyrologie arabe... "

(11) انظر نبية عبود (المقال المذكور أعلاه) ص 143 وما بعدها .

ثانيـا لأنّ ألف ليلة وليلة نشـأت في العـراق ، حيث تطوّرت صناعة الـورق ، فلا بدّ أن يكون أصل الورقتين مـوطن الخلفاء العباسيين ، خاصّة أنّ تاريخ هذه الصناعة مـربوطة بالخليـفـة هـارون الرشيـد أو على الأقل بعـصره . وممـا يؤكـد مـراحل تنقل مـثل هذه الروايات للكتـاب ظهـور كلمتي « أدب شامي » في المقطع الذي نشرته عبود .

2 . الأدب القصصي القديم في الإسلام

إنني لا أريد أن أقـوم في هذا الصدد بعرض لـكل ما يتعلق بـالقصص كقـصص ، وقد خـصص له خليل عثامنة [12] مـؤخـرا عـدة صفـحـات في مـجلة فـرنسـيـة بشكل واف يُحـمـد عليـه تمـامـا ، وإنّمـا هـدفي في ذلك لفت النّظر إلى أهمية القـاصّ والرّاوي وإلى الأدب الذي نشأ في هـذا المجال منذ ظهور الإسلام إلى العصر الذي أخذت حكايات ألف ليلة وليلة تنتشر فيه . فعندمـا نتكلّم عن هذا الكتـاب الأخير ، علينا ألاّ ننـسى أنّ نوعـيـة القـصص والروايات فيـه لها سـوابق ليست أعـجميّة (من فـارسية وغيـرهـا) فـقط بل عـربيـة قـديمة كـان الاستناد عليهـا أيضا في جـمع مـحتـوى هذا المؤلـف وتنسـيـقـه وانتـشـاره . فـالنّـوع القـصـصي الإخـبـاري في الأدب العربي نشأ مع العرب في صـحـرائهم إذ كان الروّاة يدوّنون في ذاكرتهم تراثهم وتراث آبائهم وأجـدادهم ويقـصـونه على قـومـهم وغـيـر قـومـهم . وكل يعلم مـا كان للقَصاص أو القاص من أثر في إحيـاء التـراث الإسلامي ونشـره بين عـامة الفـئات الشـعبيـة وغيـر الشـعـبية ، إذ كـانوا يرمـون إلى تهـذيب الأخـلاق بـطـريقـة مـسليّـة ، وهـو أمـر لا مـجـال للشك فـيه ، خـاصة في الأجيـال الأولى . فكان لهم مركز رفيع عند الجماهير ، أكثر

---

(12) Khalil Athamina, al-Qasas : Its emergence, religious origin and its social-political impact on early Muslim Society. In : Studia Islamica, LXXVI (1992) 53-74.

من غيرهم من العلماء الذين كانوا يعرضون مواضيعهم بأسلوب أقل عذوبة وأكثر يبوسة [13] . وهناك عدّة مراجع قديمة تشير إلى سلامة هذا الرأي وعلى رأسها موقف الجاحظ من عدد منهم أعجبته سهولة عبارتهم وظرف لغتهم [14] . فهذه ناحية بغاية الأهميّة لعبت دورا كبيرا في نشر الأخبار القديمة موشّحة بالأشعار الكثيرة الكثيرة [15] ، مما زادها رواجا عند مستمعيها وخاصة الأمراء والخلفاء كما سيظهر ذلك بجلاء فيما يلي .

ومن هنا نرى أنّ هذه المهنة أصبحت في الإسلام مماثلة لمنزلة الشعراء والرواة في الجاهلية ، تمشي على نمطها مضيفة إليها مفاهيم جديدة مستقاة من المجتمع الجديد . إذن كان الخبر يسير يدا بيد مع الشعر الذي كان يعطيه حيوية خاصة وصلابة وعذوبة . ونستطيع أن نفهم بسهولة كبيرة - استنادا على هذا الواقع التاريخي في الأدب العربي القديم - إعجاب الخلفاء الأمويين بمثل هؤلاء الرواة ، عندما أظهروا اهتماما - ازداد مع الزمن - بالماضي العربي الجاهلي وخاصة اليمني . وبين أيدينا نموذجان فصيحان لهذا النّوع من النشاط الأدبي ، وهما كتابان لهما منزلة خاصة في التراث العربي القديم ، مع العلم بأنّه لم يصلنا من الأصول من هذه الأزمنة الغابرة - بجانب الشعر - إلاّ القليل القليل ، مما يضيف الكثير

---

(13) راجع بيلا (Charles Pellat) في دائرة المعارف الإسلامية :
Encyclopédie de l'Islam (nou. éd.) IV, 733/63 sqq.

(14) انظر في ذلك ما ذكره شارل بيلا :
Charles Pellat, Le milier basrien et la formation de Ǧāḥiẓ. Paris 1953, 110.

(15) هذه ناحية مهمة أشار إليها الكثيرون ، ليس فقط في الشرق ، ولكن في الغرب أيضا ، خاصة منذ أن صدر المجلد الأول لتاريخ الأدب العربي لبلاشير :
R. Blachère, Histoire de la littérature arabe. I. Paris 1952 sqq. - et plus proche de nous, E. Wagner, Grundzüge der klassischen Dichtung. I. Die altarabische Dichtung. Darmstadt 1987, 1 sqq.
والكتاب الأخير باللغة الألمانية والمجلد الأول في الشعر الجاهلي ، ذكرته برغبة الإعلان عنه لمن يقرأ الالمانية .

إلى قيمتهما ويدفع إلى دراستهما بالدقة الضرورية . وسأتطرق إلى عرض سريع لهما والتوقف على ارتباط أحدهما بشكل مميز بالخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان .

أوّلهما « **كتاب التيجان في ملوك حمير** » وهو لابن هشام صاحب سيرة النّبيّ .

وثانيهما « **أخبار عبيد بن شرية الجرهمي في أخبار اليمن وأشعارها وانسابها** » [16] .

والكتابان صورة نموذجية لنوع القصاص في القرن الهجري ، لأنّهما يعطيان مثلا ساطعا لتطور هذا الفن تحت تأثير عوامل مختلفة من دينية وسياسية وقبلية . والكتاب الأول لابن هشام نشأ استنادا على كتيّب لوهب بن منبه [17] (34 ـ 110 (أو 114) هـ / 654 (ـ 55) ـ 728 ـ أو 732) عن طريق أسد بن موسى الأموي [18] (132 ـ 212 هـ / 750 ـ 827) وبواسطة ابن بنت وهب المذكور [19] . وهذا الكتاب أطول وأكمل وله

---

(16) نشرا معا في مجلد واحد في حيدراباد 1347 هـ / 1928 . وأعاد طبعها مؤخرا في صنعاء 1979 ، مع مقدمة قصيرة (3 صفحات) وبعض الملاحظات عبد العزيز المقالح ، الشيء الذي يحمد عليه كثيرا إذ سهل اقتناء وانتشار الكتابين .

(17) في وهب بن منبّه ، راجع كتابي فيه :
Wahb B. Munabbih... Wiesbaden 1972 (Codices Arabici Antiqui I) 1972 .
بالإضافة إلى دراسة في حياة ومؤلفات وهب نشرت فيه (مغازي الرسول وحديث النبي داود) (وهي أقدم ما وصلنا في هذا الموضوع في الحضارة الإسلامية) .

(18) وفي أسد انظر أيضا كتابي فيه :
Asad B. Musa... Wiesbaden (Codices Arabici Antiqui II) 1976.
وفي هذا الكتاب نشرت كتاب الزّهد المنسوب إليه ، مع دراسة في حياة ومؤلفات هذا العالم .

(19) كتاب وهب عنوانه : « كتاب الملوك المتوجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم » (فيه راجع كتابي في وهب ص 286 ـ 302) .

طابع ديني سياسي ، إذ كان ابن منبه يعرف بين أوائل المختصين في التاريخ الإسلامي القديم بمعرفته لتاريخ أهل الكتاب في العهد القديم والجديد (توراة وإنجيل) وتاريخ الرسل والأنبياء قبل الإسلام . فطابع سرد الأخبار يتميز عن الكتاب الآخر بصورة خاصة لما فيه من واقعية أكبر مما هناك (من أسماء وأجيال متعلقة بهذه الناحية ، كما يظهر ذلك بجلاء في إعطائها بلغات سامية أخرى) [20] ، بالرّغم مما يخيم على الكتاب من روح شبه تاريخية غير أنّها تبقى تحت ما نجده في كتاب عبيد من غلو وانفراد في القصص الخرافية ، ومؤلف هذه القصص والأخبار اليمنية هدفه - وإن كان يرمي كما في الكتاب الأول إلى إعلاء شأن اليمن وربطه بنفس ماضي العرب المقدّس الموحّد - يختلف نوعيا في طريقة سرد الأخبار عموما ، إذ هي مسيرة بشكل حديث بين الخليفة معاوية والرّاوي عبيد. ونحن نعلم من مدخل الكتاب كيف جاء الرّاوي من اليمن إلى دمشق على مشورة من عمرو بن العاص - فاتح مصر وحليف الخليفة - إذ بين مؤسس الدولة الأموية عناية خاصة بالماضي العربي الجزيري « وكانت أفضل لذاته في آخر عمره المسامرة وأحاديث من مضى »[21]. فبعد أن نُعت له عبيد بأنّه أفضل من يعلم ذلك ، إذ عاش في جاهلية وفي إسلام [22] ونُسب له عمر طويل طويل ، فأدخل بين المعمَّرين [23]، أتى به إلى بلاطه وأوسع عليه وعلى عياله . فإذا الرّاوي صورة مثالية للرّاوي والمؤدب كما يوصف عند دخوله إلى الخليفة : « فدخل عليه شيخ

---

(20) بما يعود إلى الكتابين بما فيهما من تشابه وتفارق ، راجع كتابي في وهب (ملاحظة رقم 17) ص 286 وما بعدها .

(21) أخبار عبيد ص 312 / س 7 - 8 .

(22) نفس المرجع ص 312 / س 8 - 10 .

(23) وهذا ما نراه عند : سهل بن محمد بن عثمان السجستاني : كتاب المعمرين (طبع جولدتسيهر I. Goldziher) ليدن 1899 ص 40 - 43 (من النّص العربي) .

كبير السنّ صحيح البدن ثابت العقل منتبه ذرب اللّسان كأنّه الجذع » . وممّا يزيد متعته هو أنه كان قريبا جدّا من الأخبار والوقائع التي تَوجّب عليه سردها ، إذ هو يجيب معاوية في هذا الشأن قائلا : « أدركت يوما في أثر يوم وليلة في أثر ليلة »[24] .

أليس ذلك أحسن المؤهلات « لمسامرة » الخليفة وقص « أخبار من مضى » عليه ؟ أليس ذلك ممهدا لما نشأ فيما بعد بجوه وطريقة بنائه ومنابعه التاريخيّة والشعبية وحتى الأدبية ، وما يعبّر عنه معاوية في الوظيفة التي أوكلها لعبيد بعبارة في غاية الفصاحة والدّلالة :

« إنّي أردت اتخاذك مؤدبا لي ومقوما . وكن لي سميرا في ليلي ووزيرا لأمري »[25] .

نحن هنا أمام برنامج سمر وأدب ، ترويح وتأديب سيجري عليه الخلفاء بعد معاوية ، وطبعا العباسيون منهم[26] ، ويزداد رواجا ، خاصة وأنّ القصص لذيذة ، ممتعة ، يلعب فيها الشعر دورا كبيرا ، إذ تظهر أهمّيته بجلاء تام في أخبار عبيد فيبنى عليها سير الوقائع والأحاديث وصحتها التاريخية والروائية ، ممّا تبرزه رغبة الخليفة بمعرفة أشعار يستند عليها الحديث من ناحية ، وأجوبة الرّاوي بإعطائه عددا هائلا من الأشعار

---

(24) أخبار عبيد ص 312 / س 12 ـ 313 / س 1 ـ وياقوت : ارشاد (طبع Margoliouth) ، القاهرة (الطبعة الثانية) ص 12 (والترجمة من ص 10 ـ 13 ، وفيها إعادات لما يذكره ابن النديم في فهرسته (طبع Fluegel) 1871 ص 89 ـ 90 .

(25) أخبار عبيد ص 313 / س 1 ـ 3 .

(26) راجع في العصور العبّاسية الأولى : علي محمد هاشم : الأندية الأدبية في العصر العباسي في العراق حتى نهاية القرن الثالث الهجري . بيروت 1982 . وهناك عدد من أطروحات دولة حول مؤلفين مختصين بمثل هذه المجالس الأدبية في فرنسا والمانيا ، أرجو أن ينشرها أصحابها عمّا قريب . والمرحلة السابقة من الجاهلية إلى آخر العهد الأموي لم تزل تحتاج إلى دراسة دقيقة شاملة .

من ناحية أخرى . فهذا فرق هائل بين كتاب عبيد وبين كتاب ابن هشام حيث الأشعار أقل بكثير ، بينما يبقى الشّعر في أخبار عبيد محورا أساسيه لا يستغنى عنه أينما اتجه بنا النّصّ [27] .

3 . مقطع آخر على ورق البردي مرتبط بعمرو بن العاص ومعاوية

والكتابان الآنفا الذّكر ليسا الوحيدين لإبراز أثر نصوص عربية قديمة كان نمطها وطريقة روايتها منتشرين نوعا من قبل ظهور ألف وليلة ليلة . وليست غايتي هنا أن أبرهن على أنّ هذا الكتاب الأخير من أصل عربي ، ولكنني أودّ أن أشير إلى ما كان قبله عند العرب ، يسيرون عليه منذ أجيال قبل ألف ليلة وليلة ، وهذا لا يعني أن الفرس لم يعطوا شيئا ، إذ هذا يكون خطأ ثانيا لا أريد أن أكون سبب ارتكابه على الإطلاق . ولكن من الواجب الإقرار بما نشأ وتطور هنا وهناك وفي مكان ثالث أيضا فتجمعت أجزاؤه لتشكل بناء فيه مزيج من حضارات وبلدان مختلفة .

وممّا يشهد على صحّة الأثر العربي القديم مقطع على ورق البردي وليس على الورق العاديّ نشرته الأستاذة عبود (Abbott) في آخر مجلد لبردياتها قبل وفاتها :

والمقطع مؤلف من قسمين كل منهما ببضعة أسطر :

القسم الأول خطبة لعمرو بن العاص يحث النّاس فيها على طاعة أمير المؤمنين (الذي لا ذكر لاسمه ، غير أنّه لا بدّ أن يكون معاوية ، نظرا لما كان يربط الإثنين من الناحية السياسية وغيرها) .

---

(27) انظر أوفى ما كتب بهذا الشأن ، وهو من قلمي طبعته مؤخرا إكراما للأستاذ
W. Fischer : Kalif, Geschichte und Dichtung... Journal of Arabic Lnguistics/Journal de Linguistique Arabe, 25 919930; 204-218.
يدور حول كتاب عبيد وموقف الخليفة منه وخاصة بما يتعلق بالتاريخ والشّعر .

والقسم الثاني يحتوي على وصف للجارية المثالية (The Ideal Maiden)[28] . وهذا القسم الأخير يحمل اسم يعقوب بن عطاء بن أبي رباح (ت 155 هـ / 771) الذي لم تستطع عبود أن تحدد له أية سنة (لا لميلاده ولا لوفاته) بالرغم من أنّ سنة وفاته معروفة . فلذلك ترددت كثيرا في وضع الإطار التاريخي لهذا الحدث فربطته بتاريخ وفاة والده عطاء بن أبي رباح (ت 114 هـ / 732) ، إذ ذكرت أنه قد يكون عاش بعد والده هذا المتقدّم بالسن ، أو قد يكون مات قبله[29] .

على أي حال من غاية الأهميّة أن نعرف أنّ هذا النصّ الصغير يصف ببضعة أسطر مزايا جارية مثالية بأسلوب عربي قديم ذي قواف ، يذكّر القارىء بلوحة خلابة في ألف ليلة وليلة (وهي : وصف تودد العظيم الذي له سوابق موضوعية عند العرب) . وكما نرى لا بدّ من أخذ مثل هذه المقاطع بعين الاعتبار ، وهي مقاطع تنشأ فيها الأفكار بمقدار صغير صغير ، فتتطور مع مر الزمن لتشكل صفحات أو أبوابا . ولم تربط الأستاذة نبية عبود هذا الوصف بألف ليلة وليلة ، وإن عمدتُ أنا إلى ذلك ، فهدفي هو هو لم يتغيّر : وهو إبراز بعض التراكيب القديمة الأصل عند العرب ، من شأنها أن تعطي نظرة أكبر شمولا على الأجناس الأدبية التي نجدها في كتب مثل كتاب ألف ليلة وليلة .

---

(28) في المقطعين اللذين نشرتهما عبود مع دراسة في تاريخهما واهميتهما ، راجع المؤلفة المذكورة :

Nabia Abbott : Studies in Arabic Literary Papyri. III. Language and Literature (The University of Chicago Oriental Institute Puplications 77) 1972, Document 3 : " A Speech of Amr Ibn al-As and Description of The Ideal Maiden " , p. 43-78.

والنّص العربي في ص 43 ـ 44 . وهو مؤلف من إحدى عشر سطرا .

(29) نفس المرجع ص 78 / س 13 ،ما بعده . وهي لم تنتبه مثلا لتهذيب ابن حجر العسقلاني ـ م 11 / ص 392 ـ 393 ـ في هذا الحدث يعقوب ، إذ يذكر ابن حجر سنة وفاته بكل وضوح .

وحتى لو أراد الباحث أن يشك في قدم مثل هذا الوصف للجارية على ورق البردي ، فلا بدّ أن يكون على أقصى تعديل من أيام صاحب الحديث أي يعقوب بن عطاء ، وهذا مهم جدا ، إذ نحن نعلم أنّ مادة ألف ليلة وليلة لم يكن أول الأخذ بها إلا على أقرب تقدير بآخر حياة هذا العالم ، مما يعطي المقطع المذكور مكانة السابق . وربط القسم الثاني من هذه البردية بالقسم الأول ، أي بخطبة عمرو بن العاص وعلاقته بمعاوية ، يؤيد بلا شك فكرة القدم ، خاصة وأن عمرو نفسه نراه يشارك معاوية في انتقاء الراوي عبيد للمجيء به قرب الخليفة إلى دمشق كما يبدو ذلك لنا بوضوح في مطلع الكتاب .

وهكذا تتجمع لنا بعض النصوص القديمة ، عائدة بنا إلى ماض بعيد في التراث العربي الإسلامي . وكلّها نشأت في أواخر القرن الأول الهجري كأخبار عبيد أو أساس كتاب التيجان المنسوب لوهب بن منبه (تقريبا بنفس العنوان حرفيا) أو في أواخر العهد الأموي أو أوائل العهد العباسي . وهناك أدلّة إضافية لدعم الرأي بأنّ هذه المؤلفات كلها ، إن لم تكن دوّنت من قبل ، فعُمل بتدوينها على أبعد حد في القسم الأخير من القرن الثاني الهجري أو في أوائل الثالث . وسنرى كيف حصل ذلك ، استنادا على روايات وكتب أخرى وصلتنا من هذه المرحلة على ورق البردي .

ولنبتدئ بأخذ شهادة الذهبي - الذي حفظها لنا ابن تغريبردي - وهي في سياق الأخبار عن وقائع سنة 143 هـ / 760 - 761 ، وذلك كإطار عام :

« قال الذهبي وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير وصنف ابن جريج التصانيف بمكة وصنف سعيد بن أبي عَروبة وحماد بن سلمة وغيرهم بالبصرة وصنف أبو حنيفة الفقه

والرأي بالكوفة وصنف الأوزاعي بالشام وصنف مالك الموطأ بالمدينة وصنف ابن إسحاق المغازي وصنف معمر باليمن وصنف سفيان الثوري كتاب الجامع ثم بعد يسير صنف هشام كتبه وصنف الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة ثم ابن المبارك والقاضي أبو يوسف يعقوب وابن وهب وكثر تبويب العلم وتدوينه وربت ودوّنت كتب العربية واللّغة والتاريخ وأيام النّاس وقبل هذا العصر كان سائر العلماء يتكلمون عن حفظهم ويروون العلم عن صحف غير مرتبة فسُهل ولله الحمد تناول العلم فأخذ الحفظ يتناقص »[30] .

هذا كلام واضح رائع في جلائه ومدى معانيه . ولقد خصّصت له في عدة مواضع تحليلا وافيا ، في الماضي القريب[31] ومؤخرا ، بما يغني عن إعطاء تفاصيل فيه . فلن أشير إلي بعض أفكاره إلاّ لأبيّن كيف نجد علاقة وثيقة بين هذا النّشاط الذي يعنيه الذهبي وما لدينا من نماذج أدبية قديمة على ورق البردي أو غيره ، تعود بنا إلى هذه المرحلة التاريخية من التصنيف والتدوين . فالمراكز هي إذن كما يلي :

- الحجاز
- العراق
- سوريا
- اليمن
- مصر .

إذ يذكر النّص أكبر عدد من العلماء (الليث بن سعد ـ عبد الله بن لهيعة ـ عبد الله بن المبارك وعبد الله بن وهب تلميذي الأولين) .

---

(30) ابن تغريبردي : النجوم الزاهرة (نشر Juynboll - Matthes ليدن 1851 م ، ص 387 / س 18 . ص 388 / س 11 .

(31) راجع كتابي في عبد الله بن لهيعة (ص 31 وما بعدها) :
Abd Allah Ibn Lahia (97 - 174 / 715 - 790) Juge et grand maître de l'Ecole Egyptienne. Avec édition de l'unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg. Wiesbaden (Codices Arabici Antiqui I V) 1986.

وجل ما نستطيع أن نستخرجه من هذه النشاطات الفكرية الخطية هو أنّها أصبحت كثيرة وأخذت تتزايد مع اتساع الدولة الإسلامية على عهد الخلفاء العباسيين لأسباب سياسية ودينية وإدارية وعلمية إلى غير ذلك ، ممّا فرض التبويب والتدوين بازدياد متصل ، خاصة بعد تطوير وسائل الكتابة وانتشارها في الأمصار الإسلامية ، حتى إن كلمة القلقشندي تؤدي في هذا الصدد المعنى المنتظر ، فهو يقول :

« الكتابة أس الملك وعماد المملكة » [32] .

وإذا ما دقّقنا الفحص في هذه المعطيات وجدنا أنّها كلها تشير إلى تحول علمي ، لم يحصل بالتأكيد فجأة ، بل سار رويدا رويدا ، غير أنه أخذ حيوية خاصة مع العباسيين للأسباب الكثيرة التي ذكرناها . فإذا العلماء أمام نهر علمي تضخّم في مجراه حتى أصبح من الواجب عليهم ترتيب هذه المجموعات المتكاثرة . فكان من الضروري على من يضبط أو يريد أن يضبط ويحفظ خطيا أن يصنّف ويبوّب ويرتب . وهي كلمات رأيناها هكذا أو بشكل مقارب في نص الذهبي . ومن البديهي أن يكون لمصر في هذه المرحلة المتقدمة في تدوين التراث الإسلامي مكان أصيل ، لما كان متوفرا فيها من تقاليد ووسائل للكتابة لم تكن معطاة بنفس المقدار في الأمصار الإسلامية الأخرى ، وخاصة وجود ورق البردي المصري بغزارة ، وقد كان استعماله منتشرا على أيام الفراعنة أكثر من ألفي سنة قبل ظهور الإسلام. وهذا الواقع سهّل فيما سهل للعلماء المسلمين هناك استخدامه منذ البداية . فحفظوا عليه بصورة خاصة ، إذ كان أسهل استعمالا وحفظا من غيره من مواد الكتابة (رق أو جلد إلخ ...) ، علوم عصرهم التي كانوا يهتمون بها . لذلك وصلتنا من هذا البلد أكبر كمية

(32) القلقشندي : صبح الأعشى (طبع القاهرة 1331 / 1913) م ا / ص 37 / س 11 وما بعده حيث يصف فوائد الكتابة في المجتمع .

دوّنت على ورق البردي في العالم الإسلامي وفي القرون الثلاثة الأولى . والعدد الأكبر لهذه المخطوطات مؤلف من وثائق عديدة ورسائل مختلفة من فردية شخصية أو اجتماعية أو إدارية (مثل رسائل قرة بن شريك الوالي الأموي في مصر) ، وهي بالآلاف العديدة المحفوظة في المجموعات البردية في العالم ، وبصورة خاصة في فينّا .

وبين من يذكرهم ابن تغريبردي عن الذهبي يحتل عبد الله بن لهيعة (97 ـ 174 هـ / 715 ـ 790) محلا خاصا يفصله عن غيره ، بالرّغم من أنّ صديقه المحسن إليه الليث بن سعد (94 ـ 175 هـ / 713 ـ 791) ، « أمير مصر غير المتوّج » وأكبر علمائها قدرا وثراء ، له الدرجة الأولى ، إلا أنّنا لا نعرف له سوى أحاديث عديدة في كتب البلد وغيرها ولا نعلم سوى القليل عن نشاطه العلمي اليومي . وذلك معاكس لعبد اللّه بن لهيعة الذي تتلمذ له معظم من تتلمذ لليث ، حتى أنّهما يعدان إمامي المدرسة المصرية في التاريخ والحديث وشيخي عبد اللّه بن المبارك (118 ـ 181 هـ / 736 ـ 797) وعبد اللّه بن وهب (125 ـ 197 هـ / 743 ـ 812) الشهيرين . فابن لهيعة لم يكن قاضيا لمصر مدة من الزّمن فحسب ، بل أصبح بيته دار علم ومكتبة تذكرها المصادر ويحفظ فيها أصولا وفروعا لما كان يدوّن في بلده من مختلف العلوم . ونستطيع أن ننسق بعض الشيء من هذه الأعمال حسب ما وصلنا منها على ورق البردي من تأليفه أو تأليف تلاميذه أو ما حفظه عنده هؤلاء الأخيرون نقلا عن علماء أتوا إلى مصر زوارا أو استقروا فيها على مر الأجيال إلى زمنه :

1 ـ من اعماله أو أعمال تلامذته المباشرين :

ـ **صحيفة عبد اللّه بن لهيعة** ، وهي الصحيفة الوحيدة التي حُفظت لنا من التراث الإسلامي القديم وأصلها موجود في جامعة هيدلبرج . نشرتها مع دراسة في مؤلفها وشيوخه وتلاميذه وأهم

الحوادث فيها (وخاصة دفاع الخليفة عثمان بن عفان عن نفسه عندما حوصر بيته وقتل فيه ، ثم مصرع عبد الله بن الزبير بعدما حاصره الحجاج بن يوسف) . وراويها عنه تلميذه المصري عثمان بن صالح (144 ـ 219 هـ / 761 ـ 834) [33] .

2 ـ من أعمال غيره جمعها رواة مصريون (من تلامذته أو تلامذة معاصريه في مصر) كانوا يترددون على مكتبته :

- « **حديث داود** » .
- « **مغازي رسول الله** » .

وهذا النص الأخير يحمل أقدم تاريخ كتاب مؤرخ في الإسلام : 229 هـ / 844 . والنص السابق له بنفس الخط وعلى يد نفس الراوية ، مما يعود به إلى نفس المرحلة التدوينية . وقد نشرت هاتين البرديتين مع دراسة شاملة في مؤلفها وهب بن منبه المذكور أعلاه ومن رواهما عنه [34] .

3 ـ أعمال أهم حجما لعلماء قصدوا مصر واستوطنوها ، فزاروا مكتبة ابن لهيعة الشهيرة ونقلوا ما احتاجوا إليه لتصنيف كتبهم ؛ اذكر بصفة منفردة :

- « **كتاب بدء الخلق وقصص الأنبياء** » رواه عمارة بن وثيمة بن موسى بن الفرات الفارسي الفسوي (ت 289 هـ / 902) عن أبيه

---

(33) في ابن لهيعة ، راجع كتابي المذكور اعلاه (ملاحظة رقم 31) . في حياته وأعماله ص 7 ـ 86 ـ في شيوخه وتلاميذه ص 87 ـ 177 ـ في الليث بن سعد ص 173 ـ 177 ـ في عبد الله بن المبارك ص 170 ـ 172 وفي عبد الله بن وهب ص 122 ـ 126 ، والصحيفة نصها من ص 244 الى 307 .

(34) راجع كتابي في وهب (ملاحظة رقم 17) : حديث داود ص 34 ـ 115 والمغازي ص 118 ـ 175 .

وثيمة بن موسى (ت 231 هـ / 851) ، استنادا على ما كان محفوظا عند ابن لهيعة ، إذ نرى مثلا في قصّة النّبي داود عنده ارتباطا وثيقا جدا بقطعة وهب بن منبه (= « حديث داود ») الآنفة الذكر ، لأنها نقلت حرفيا عنها فساعدتني بفضل ذلك أن أرسم نص البردية وأملأ فراغه الهائل بصورة أمينة لا شك فيها ، كما نرى ذلك في مقارنة النصين . وقد نشرت أيضا هذا الكتاب الأخير وهو في أكثر من أربع مائة صفحة (مع دراسة في الراوي ووالده وجميع شيوخهما . وفيما بينهم رواة مصريون ينتمون إلى جماعة ابن لهيعة ونجد أسماء لهم لما ذكرت تحت رقم 2) [35] .

4 . ويجب ألاّ ننسى في هذا الصدد « **جامع الحديث** » لعبد الله بن وهب ، تلميذ ابن لهيعة ؛ ويشكل هذا الكتاب الذي نشره David-Weill أكبر نصّ حفظ على ورق البردي في تاريخ الحضارة الإسلامية [36] .

5 . ثمّ لا بدّ أن نضيف كل ما نعرفه عن وثائق إسلامية مختلفة من فردية أو اجتماعية أو إدارية كتبت في مصر ، خاصة من أواخ القرن الأول إلى أيام عبد الله بن لهيعة ، لا بدّ أنّها لفتت أنظار القاضي ابن لهيعة فجمعها إلى أصوله أو فروعه ، خاصّة وأنّه كان يكتب وينسخ ويملي على

(35) انظر في ذلك ما نشرته في كتابي :

Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier jusqu'au IIIe siècle de l'Hégire. D'après le manuscrit d'Abu Rif0 a Umàra b. Watima b. musa b. al-Furat al-halq wa-qisas al-anbiya . Avec éd. dritique du texte. Wiesbaden (Codices Arabici Antiqui III) 1978.

في الرواة من الشيوخ ص 83 . 136 . في الابن ص 137 . 139 وفي الوالد ص 139 . 150 (وفيهما ص 150 وما بعدها) .

(36) راجع الكتاب :

J. David-Weill : Le Djâmi d'Ibn Wahb. Le Caire (PIFAO. Textes Arabes III, 1, 2) 1939, 1941-48.

من حوله ، حاملا دائما معه - كما تذكر المصادر - ما يكتب عليه وذلك حول عنقه ، فلذا لقّب « بأبي خريطة » . إلى غير ذلك من مؤلفات من زاره أو تتلمذ له من العلماء الأجانب .

إنّ هذه النّصوص بغاية الصدق في شهادتها عمّا أتى لنا به ابن تغريبردي على لسان الذهبي . وإذن بمكتبة ابن لهيعة وما نجد فيها من الآثار - ولو كانت تلك الآثار قليلة العدد المحفوظ منها إلى الآن - تصبح منارة تلقي الضوء على ما ظهر من نشاط في التصنيف والتّدوين ، وتفيدنا عن أمور مماثلة حدثت في أمصار أخرى ولكن دون أن يصلنا منها بصورة أصليّة شيء ، مثل هذه البرديات المصرية الإسلامية التي رأيناها .

وكل هذه المخطوطات القديمة على ورق البردي والأخرى التي وصلتنا على ورق بشكل كتب ، والتي نقلت موادها عن أصول أو نسخ أولية عن أصول لها ، تعود بنا إلى أوائل ازدياد النسخ والتصنيف ، وتساعدنا على ربطها الواحدة بالأخرى ، لا بواسطة روايتها وشيوخهم فقط ، بل أيضا بفضل استخدامها بعض العبارات في عناوينها كانت تستعمل بدون تفرقة ، فبطّل هذا الاستخدام في العناوين ، لأن تصنيف العلم المتزايد فرض الاختصاص والتمييز بطبيعة الأمر . وهذا أمر واضح أود أنْ أظهر جلاءه استنادا على قصة النبي داود على ورق البردي وقصّة نفس النبي في كتاب عمارة بن وثيمة السالفتي الذكر . فعنوان القصّة في البردية :

« حديث داود » (37) .

وعنوانها عند ابن وثيمة :

« قصّة ... » (38) .

(37) في هذا العنوان راجع ملاحظة رقم 34 .

(38) في هذا العنوان راجع ملاحظة رقم 35 .

وإذا ما تصفحنا تاريخ والد المؤلف أو الراوي وجدنا أنّ هذا الوالد أتى إلى مصر يستوطنها ولم ينقل عن البردية أو البرديات المحفوظة هنا في آخر عمره ، بل قبل تاريخ بردية داود النبيّ أي 229 هـ - وسبق لي أن وثقت قضية كون هذا التاريخ تاريخ نسخة عن أخرى أصلية أو أقرب من الأصل ، يعود إلى عهد ابن لهيعة أو إلى سنين قريبة جدا منه . وهذا يدل تماما على أنّ « حديث داود » أقدم عهدا بعشرات من السنوات (وأكثر) من « قصص » ابن وثيمة وأبيه ؛ ولذلك استخدم الوالد عنوانا جديدا لكتابه ، لا العنوان الذي كان يستعمل فيما سبق ، كما نراه في البردية ، إذ أصبحت كلمة « حديث » تستعمل فقط في عناوين كتب الحديث (النبويّ) كعنوان ، وذلك بسبب زيادة الاختصاص في تداول العلوم وإرادة تصنيفها بطرق سليمة منسّقة . فذلك يعني بصورة واضحة أن استعمال كلمة - حديث بمعنى قصة أو خبر - في عنوان كتاب أو كتيب إلخ يُرجع تاريخ الكتاب الذي يحمله في عنوانه إلى عهد هذه البرديات المؤرخة والتي كانت على أكبر تقدير محفوظة في مكتبة عبد الله بن لهيعة أو قليلا بعدها . وبالنسبة لمقطع « ألف ليلة » الذي نشرته نبية عبود فهناك عنوان الكتاب الذي منه هذا المقطع وهو كما يلي : (39) .

1 - « كتاب

2 - في حديث

3 - ألف ليلة ، لا حول

4 - ولا قوّة إلاّ بالله

5 - العلي العظيم » .

(39) في هذا العنوان راجع مقالة عبود ص 132 . والنّصّ يتبعه على نفس الصفحة وطوله 16 سطرا .

بما من شأنه أن يعيد تاريخ المقطع إلى نفس العهد الذي ذكرته ، لأنّ ذلك المقطع أخذ من أصل أقدم ، انتشرت روايته في أواخر القرن الثاني أو على أقصى حدّ في أوائل القرن الثالث (أيّام بردية « حديث داود ») . ونفس المقال نافذ بما يتعلق بكتاب عبيد بن شرية المذكور أعلاه ، وخاصة بما يتعلق بالرواية التي وصلتنا للكتاب ، وروايتها من القرن الثالث الهجري ، وهي تستعمل أيضا في مطلع الكتاب كلمة « حديث » بمعنى قصة أو خبر وبالقرب من العنوان ، مما يؤيد قدم الرواية التي وصلتنا ويرجع أصلها إلى أيام الخليفة معاوية ، كما رأينا ذلك آنفا .

مشكلة الجَوالي في البَرديّات الأمويّة

جاسر أبو صفيّة

تعدّ مشكلة الجوالي من أهمّ المشكلات الماليّة والاجتماعيّة التي واجهت الدّولة الأمويّة في مصر إبّان ولاية قُرّة بن شريك العبسيّ (90 هـ - 96 هـ) . وقد التقط المستعربون هذه المشكلة وضخّموها وابتعدوا بها عن مضمونها الحقيقيّ ، وجعلوا منها مشكلة طائفيّة تُمثّل وصمةَ عارٍ في جبين الدّولة الأمويّة .

فما قصّة هؤلاء الجَوالي ؟ وما الموقف الحقيقيّ للدّولة الأمويّة منهم ؟ وكيف عالجَ قُرّة بن شريك هذه المشكلة ؟

هذا البحث محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة بإلقاء الضّوء على قضيّة الجَوالي كما وَضّحَتْهَا الأوراقُ البرديّة واليونانية التي اكتُشفت في مصر في بداية القرن الحاليّ . ولعلّ من المفيد و قبل الخوض في البرديّات ، أن أقف عند دلالة الكلمة في اللّغة ثُمّ في الاصطلاح .

الجوالي لغة واصطلاحا :

قال في " اللّسان " [1] : جلا القوم عن أوطانهم يَجلُون وأَجلَوْا ، إذا خرجوا من بلدٍ إلى بلد . ويقال : أَجْلاهم السّلطان فأجْلَوْا : أي أخرَجهم فخرجوا . والجلاء : الخروج عن البلد . وقد جلَوْا عن أوطانهم وجَلَوْتُهم أنا ، يَتعَدّى ولا يتعدّى . ويقال أيضا : أجْلَوْا وأجْلَيْتُهم أنا . والجَالية : الذين جَلَوْا عن أوطانهم . وتأتي بمعنى تَفرّقوا . وَفَرّق أبو زيد بينهما فقال : جَلَوْا من الخوف ، وأجْلَوْا من الجَدْب .

وتأتي بمعنى طَرْدِ النّحلِ بالدُّخَان لاشتيار العَسَل ، قال أبو ذُؤَيب الهُذليّ يصف النّحلَ والعَاسل :

فلمّا جَلاها بالأيَامِ ، تَحيّزَت ثُبَاتٍ عليها ذُلّها واكتئلبُها

قال أبو حنيفة الدّينوريّ : جَلا النّحلَ يَجْلوها جَلاء ، إذا دَخّنَ عليها لاشتيار العسل . وجَلوَةُ النّحل . طَرْدُها بالدّخان .

وقال ابن الأعرابي : جَلاه عن وطنِه فجَلا أي طَرَدَه فهرَبَ .

أمّا في الاصطلاح : فالجالية : اسمٌ لأهلِ الذّمّة لأنّ عمرَ بنَ الخَطّاب ، رضي اللّه عنه ، أجْلاهم عن جزيرة العرب ، لِمَا تقدّم من أمرِ رسُولِ اللّه ، صلّى اللّه عليه وسلّم ، فيهم ، وهو قوله : " لا يجتمعُ في جزيرةِ العرب دينان " [2] . وقد لزمهم هذا الإسمُ أين حلّوا ، ثُمّ لزمَ كلَّ من

---

(1) لسان العرب ، مادة جلا .

(2) انظر حول الحديث وإخراج اليهود من جزيرة العرب : أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم ، كتاب الخراج ، تحقيق إحسان عبّاس ، ط 1 ، دار الشروق ، بيروت والقاهرة ، 1405 هـ /1985 م ، ص 155 ؛ أحمد بن حنبل ، المسند ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط 2 ، 1398 هـ / 1978 م ؛ البهيقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين ، السّنن الكبرى ، دار الفكر ، بيروت ، د . ت ، ج 9 ص 56 ؛ المتّقيّ الهنديّ البرهان فُوريّ ، كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق الشّيخ بكري حيّاني ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5 ، 1985 م ، ج 12 ص 307 ، رقم 35148 و ج 14 ص 166 ، رقم 38252 .

لزِمَتْهُ الجزيةُ من أهل الكتاب بكلّ بلد، وإن لم يُجلَوْا عن أوطانهم. يقال : استُعْمِلَ فلان على الجالية : أي على جِزية أهلِ الذّمة .

وعلى ذلك فمصطلحُ الجالية يحمل مَدْلولين : أولّهما : الذين يَجْلُون عن ديارهم بمحض اختيارهم أو بالإجْبار . وثانيهما : أهل الذمّة الذين يدفعون الجزية .

ثم استُعْمِلَ لفظُ " الجالية " مرادفا للجزية أو بدلاً منه كما يتضح في كلام أبي يوسف صاحب كتاب " الخراج " مخاطبا هارون الرّشيد : " إنّ أميرَ المؤمنين ، أيّده الله تعالى ، سألني أن أضعَ له كتابًا جامعاً يُعْمَلُ به في جباية الخراج والعشور والصّدقات والجوالي " [3] .

هذا هو الأصل في معنى الجالية والجوالي في العصر الأمويّ وما تلاه من العصور الإسلاميّة [4] .

المستعربون ومصطلح الجوالي :

تُرجِمَ لفظُ الجوالي في دراسات المستعربين ، على اختلاف لغاتهم ، ليدلّ على الهاربين من أوطانهم لئلاّ يدفعوا ما عليهم من ضرائب ؛ ففي

(3) كتاب الخراج ، ص 67 ، 152 ؛ وقابل بِ : الخراج وصناعة الكتابة ، لقدامة بن جعفر ، تحقيق محمد حسين الزّبيديّ ، دار الرّشيد، سلسلة كتب التّراث (110) ، بغداد ، 1981 م ص 226 ؛ ومفاتيح العلوم ، للخوارزمي ، تحقيق ابراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1404 هـ / 1984 م ، ص 85 - 86 .

(4) انظر : حبيب زيّات ، الجوالي أو جزية رؤوس النّصارى في الإسلام ، مجلة **المشرق** ، السنة الحادية عشرة والأربعون ، نيسان - حزيران ، 1947 م ، ص 1 - 12 .

الإنجليزية معناه " Fugitives " وفي الألمانية " Fluchtlinge " [5] .

ويذكر دينيت (Dennett) في كتابه " الإسلام والجزية " أنّ الرّجال كانوا يهربون تخلّصا من الضّرائب ... ولا بدّ أنّ الدّافع إلى الهرب كان الفائدة الاقتصادية التي تعود على الآبق الذي كان يتوقّع تخفيف أعبائه الضّريبيّة ، وكذلك تحسين وضعه ... وأصبح من الواضح أنّ العرب هم الخاسرون كثيرا ؛ إذ كانوا هم وحدهم الذين ملأوا الدّنيا ضجيجا وصياحا ولجأوا إلى أعنف الوسائل للتّغلّب على مشكلة الآبقين " [6] .

ويعرض ترتون في كتابه " أهل الذمّة في الإسلام " لهذه المشكلة في عهد قُرّة بن شريك العبسيّ فيقول : " وفي هذا الوقت فرّ كثير من الفلاحين المصريّين من قراهم وتخلّوا عن أراضيهم . وقد لا نكون بعيدين عن الصّواب إذا قلنا إنّ فداحة الضّرائب كانت إحدى الدّوافع لهم على ذلك " [7] .

وأشار إليها مرّة ثانية فقال : " كما أنّ الهاربين الذين يحاولون الهرب تخلّصا من فداحة الضّرائب لا يتهيّأ لهم النّجاح التّام في محاولتهم هذه " [8] .

---

(5) انظر حول ترجمة اللّفظة :
Grohmann, A. Arabic Papyri in the Agyptian Libray, vol. III, p. 26, n° 151; Becker, C. " Neue Arabische Papyri des Aphroditofundes (NPAF), Der Islam, vol. II, 1911, p. 258, n° v; Bell, H. I, Aphrodito Papyri, JHS, vol. XXViii, 1908, p. 107 f; Bell, H.I. Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the Britsh Museum, Der Islam, vo. II, 1911, pp. 378-379, nos. 1381-1384.
ومما يؤسف له أنّ د. فوزي فهيم جاد الله ، الذي ترجم كتاب دينيت ؛ الجزية والإسلام ؛ لم يلتزم بالمعنى الذي ذكره مؤلف الكتاب وهو " الهاربون " " Fugitives " فترجم اللّفظة على أنّها " الآبقون " وفَرْقٌ كبير في المعنى بين الآبق والهارب والجالي .

(6) دينيت دانيال ، الجزية والإسلام ، ترجمة فوزي فهيم جاد الله ، دار مكتبة الحياة ، بيروت 1960 م ، ص 169 .

(7) ترتون ، أهل الذمّة في الإسلام ، ترجمة حسن حبشيّ ، دار المعارف ، مصر ، ط ، 2 ، 1967 م ، ص 238 .

(8) نفسه ص 252 .

ويطالعنا الرّأي نفسه عند المستعربين الذين نشروا البرديّات العربيّة واليونانية مثل جرومان وبكير (9) .

وممّا يُؤسف له أنّ البرديات العربية التي وصلت إلينا سالمة من التّلف والحرْق ، ليس فيها ما يشفي الغليل في هذه المشكلة ؛ إذ ليس بين أيدينا سوى برديّة واحدة ورد فيها مصطلح الجَالية ونصّها كما يلي :

" بسم الله الرّحمان الرّحيم
من قُرّة بن شريك إلى بسيل صاحب أشْقَوَة ،
فإنّي أحمدُ الله الذي لا إله إلاّ هو ،
أمّا بعد ،

فإنّ هشامَ بن عمر كتب إليّ يذكرُ جاليةً له بأرضك . وقد تَقَدَّمْتُ إلى العمّال وكتبتُ إليهم ألاّ يُؤوا جاليا " . فإذا جاءك كتابي هذا فادفع إليه ما كان له بأرضك من جاليته . ولا أعرفنّ ما رَدَدْتَ رُسُلَه أو كتب إليّ يشتكيك . والسّلام على من اتّبع الهدى .

وكتب يزيد في جمادى الآخرة سنة إحدى وتسعين " (10) .

ومن الواضح أنّ هذه البرديّة أمرٌ إلى بسيل ، عاملُ قُرّة على أشْقَرَة (كوم أشقاو = Aphrodito) ليعيد الجالية التي استقرت في كورته إلى الكورة التي جاءت منها ، وهي التي يديرها هشامُ بن عمر . كما تتضمّن إشارة إلى أنّ قرّة بن شريك كتب رسائل مُمَاثلة إلى الحكّام الاداريين في سائر الكور ألاّ يسمحوا للجوالي بالإقامة في أراضيهم .

ويبدو أنّ هذه المشكلة كانت تُؤرّق قُرّة بن شريك ؛ لما تُحدثه من فوضى واضطراب في الأحوال الزّراعيّة بسبب هجرة الأراضي الزّراعية ،

---

(9) انظر المصادر في الحاشية رقم 5 .

(10) Grohmann, A. Arabic Papyri in the Egyptian Library, vol. III, p. 26, n° 150.

مما يؤدّي إلى نقص في واردات بيت المال . وقد حاول قُرّة جاهدا أن يضبط أمرَ الجوالي ويحُدَّ من هجرتهم ، كما يتّضح من البرديّات التي وصلتنا باللّغة اليونانية ، مع أنّها ترجمةٌ غير دقيقة للأصل العربي الذي ضاع بفعل الحرق المتعمّد من قبل الفلاّحين الجهلة الذين وجدوا البرديّات في أكوامِ السّباخ [11] .

وفي هذه البرديّات ما يَرُدّ على الزّعم القائل إنّهم هربوا من فداحة الضرائب أو من الأسلوب القاسي الذي كان يُتّبعُ في تحصيل الضرائب . وفيما يلي عرض لبعض البرديات التي تبيّن خطأ الزّعم الاستعرابيّ ،

فَرْضُ الجزية وَجَمْعُها :

نجد في إحدى البرديّات العربيّة أنّ قُرّة يُحَذّر عامله على أشْقَوَة (بسيل) من استعمال العنف في أخذ الجزية :

" أمّا بعد ، فإنّ القاسم بن سيّار ، صاحب البريد ، ذكر لي أنّك أخذت قُرَى " في أرضك بالذي عليهم من الجزية ، فإذا جاءك كتابي هذا فلا تعترِضَنّ أحدًا " منهم بشيء حتى أُحدثَ إليك فيهم إنْ شاءَ اللّه " [12] .

ويُفْهَم من الرّسالة أنّ بسيلا " عاقب بعض القرى ليجبرهم على دفع الجزية ، إذ معنى " أَخَذَ " هنا يدلّ على إيقاع العقوبة ، يقال : أُخِذَ فلان بذنبه ، أيْ حُبِسَ وَجُوزِيَ عليه وعوقب به . ومنه قولُ الله تعالى :

---

(11) حول قصّة حرق البرديّات انظر :
Abbott, Nabia, The Kurra Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute, the Oriental Institut of the University of Chicago, Studies in the Ancient Oriental Civilization N° 15, Chicago, 1938, 1938, p. 2.

(12) Grohmann, Arabic Papyri, vo. III, p. 28.

" فَأَخَذَهم اللّهُ بِذُنُوبِهِمْ واللّهُ شديدُ العقَاب " [آل عمران 11] . وقوله : " فَأَخَذْنَاهم بالبأسَاءِ والضَّرَّاءِ لَعَلَّهم يَتَضرَّعُون " [الأنعام 42] . ولهذا رفض قُرّة أنْ تُحَصَّلَ الجزية بالعقوبة والإكراه .

وفي برديّة باللّغة اليونانيّة يأمر قُرّة عامله على كورة أشْقَوَة أنْ يتّقيَ اللّه ، ويتوخّى العدل والمساواة في تقدير الجزية . وعليه أن يؤلّف لجنةً من أربعة رجال معروفين في القرية يرأسهم موظف خاصّ ، يُوكَلُ إليهم أمر تقدير الجزية المطلوبة من كلّ شخص ، وأنْ يُعمَلَ بذلك سجلّ يُكتبُ فيه الأسماء والممتلكات ، ويُرسل إلى الوالي في الفُسطاط لينظرَ فيه ، ويُقرّرَ على ضوئه الجزية المستحقّة على البلدة . ويُحذّرُ قُرّة عامله من المحاباة أو الظلم في تقدير الجزية . وإذا اتضح لقُرّة أنّ أحد الرّجال قد حابى في التقدير أو حَمَّلَ رجلا " فوق طاقته فسيُعاقب في بدنه وممتلكاته ؛ إذ ينبغي أن يُعاملَ جميعَ النّاس بالعدل ، وأن يفرض على كل رجل حسب طاقته . وعلى هذه اللّجنة أن تتعهّد ، كتابة " ، بسدّ النّقص ، إذا حَمَّلَتْ إنسانا " فوق طاقته أو خفّفَتْ عن آخر ، كما ستنال عقابا " شديدا " لمخالفة الأوامر [13] .

وتتكرّر هذه الأوامر من قُرّة إلى بسيل في برديّة يونانيّة أخرى ، وفيها يأمره ألاّ يُغلِقَ بابه دون رعيّة وأن يفرّغ نفسه للإستماع إلى مطالبهم ، وأن يُعاملهم بالعدل . وعلى أعضاء اللجنة المؤلّفة لتقدير الجزية أن يقسموا يمينا " بعدمِ الظلم أو المُحاباة [14] .

ولم يكتف قُرّة بتوخّي العدل ومخافة اللّه في تقدير الضّريبة وفرضها على النّاس ، بل كان يحثّ عُمّاله على العدل في جباية الخراج

---

(13) انظر ترجمة بل للبرديات اليونانية :
Translations of the Greek Papyri in the Brittish Museum, Der Islam, vol. II, 1911, p. 276, n° 1345.

(14) نفسه ، ص 281 ـ 282 ، رقم 1356 .

المستحقّ على الأراضي واجتناب الظّلم ؛ لأنّ الأرض لا تصبرُ على الظّلم ؛ ففي إحدى البرديّات باللّغة العربيّة يطلب من بسيل أن تختارَ كلٌّ قرية قبّالاً " تثق به [القبّال : هو الذي يتعهّدُ بتسلّم غلة الخَراج عن الأرض من النّاس ، ويكيلها بمكيال خاص عُرف بالقَنْقَل ، ويؤدّيها إلى المسؤولين عن الأهراء (مخازن القمح)] . ثمّ يأمرُ هؤلاء القبّالين أن يكتالوا على النّاس بالعدل . وعلى بسيل أن يكون عنده قَنْقَلٌ خاصّ يكيل به بعد كيل القبّالين ليستوثق من دِقّة كَيْلهم . ثم يأمره أن يعاقب كلّ قبّالٍ يعتدي على الفلاحين في الكيل . وعقوبة القبّال المعتدي شديدة ومتنوّعة ، وهي :

- أن يجلد مئة جلدة .
- أن تُجَزَّ لحيتُه ورأسُه .
- أن يُغرَّمَ ثلاثين دينارا .
- أن يغرّم الزيادة التي أخذها من الفلاحين .

ثمّ يوجّه تحذيرا إلى بسيل بأنّه سيوقعُ به أقسى العقوبات إذا بلغه أنّ القبّالين اعتدوا على الفلاّحين .

ويختتم قُرّة رسالته هذه بنصيحة يقدّمها إلى عُمّاله على القُرى ، تُعَدُّ قاعدة ثابتة في السيّاسة والإدارة ، وتُسقِطُ ما قاله المستعربوُن عن سبب جَلاَءِ الفلاّحين عن أراضيهم ، وهو فداحةُ الضّرائب ؛ لأنّه كان على وَعْي تامّ بأنّ ظلمَ الأرض يؤدّي إلى خرابها ، يقول : " ... واتّقِ اللّه فيما تلي ، فإنّما هي أمانتك ودينك . ثم احْجُر عَمّالَكَ ونفسك عن ظلم أهل الأرض ؛ فإنّ الأرض لا صبر لها على الظّلم ولا بقاء > وإذا أتى أهلَ الأرض الظلمُ والإضاعةُ من قِبَل من يلي أمرهم فإنّ ذلك خرابُهم ..." (15) .

(15) البرديّة نشرها بيكر في :
Becker, C.H. Papyri Schott-Rainhardt I (PSR), Heidelberg, 1906, pp. 68-76.

قُرّة بن شريك وقضيّة الجوالي :

يتّضح من دراسة البرديّات باللّغة اليونانيّة أنّ الجوالي لا يستطيعون التّهرّب من دفع الجزية بجلائهم عن أراضيهم والتجائهم إلى أراضٍ أخرى كما زعم المستعربون ؛ لأنّ مصر كانت خاضعة جميعها لولاية قُرّة ، ولأنّ قُرّة كان يقضا " جدّا " ويتمتّع بعقليّة سياسيّة وإدارية فذّة جعلته يحسن التّصرّف إزاء هذه القضيّة ؛ ففي برديّة يونانيّة يطلب من بسيل أن يُؤلّف لجنة للبحث عن الجوالي في مختلف القُرى ، وينبغي أن يكون أعضاءُ هذه اللجنة مِمّن يُوثق بهم وممّن يُحسنون الكتابة ، وأن يحضروا الجوالي إلى الموظّف المسؤول عن الجالية ويُسجّلوا اسم كلّ جال ونسبه والكورة التي جلا عنها والأرض التي استقرّ فيها . ويتضمّن السّجل أيضا أسماء الذين أعيدوا إلى أراضيهم وأسماء الذين سُمح لهم بالبقاء حيث استقروا شريطة أن يلتزموا لسداد ما يستحق عليهم من جزية < وعلى أعضاء لجنة البحث عن الجوالي أن يعملوا بجدّ و وألاّ يقبلوا رِشوَةً من أحد > وإلاّ عرّضوا أنفسهم للعقاب ، كما سيعاقب بسيل في حال علمه بذلك [16] .

وفي برديّة أخرى يُؤْمَرُ بسيل بإرسال الجوالي إلى الفسطاط مع عائلاتهم وممتلكاتهم . ومعهم سجلّ يكتبُ فيه أسماء الجوالي ونسبُهم والأراضي التي جَلوا عنها ، والأراضي التي استقرّوا فيها ، ولا سيّما في كورة أشْقوة . كما يتضمّن السّجلّ تفصيلات دقيقة عن الممتلكات العينيّة لكلّ فرد ، ومدّة إقامته في الكورة التي استقرّ فيها . ويُحذّره من إخفاء المعلومات المتّصلة بالجوالي .

وقد زَوّد قُرّة رسوله إلى بسيل بأوامر مشدّدة تمنعه من مغادرة أشْقَوة إلاّ بصحبة الجوالي الذين استقروا فيها منذ عشرين سنة ومعهم

---

(16) بلّ ، ترجمة البرديّات اليونانيّة ، ص 269 ، رقم 1333 .

السّجلّ المشار اليه . ويتكرّر الوعيد بالعقوبة والغرامة لبسيل ولكلّ من يُؤْوي جَاليا [17] .

ولكي يستوثق قُرّة من أنّ أوامره ستصل إلى كل النّاس ، طلب من بسيل أن يقرأ رسالته عليهم ، وأن يكلّفهم كتابتها بلغتهم لترسل إلى كلّ قرية ، وأن تعلّق في كنائسهم ، حَاثّا إيّاهم على امتثال أوامره وعدم مُخالفتها . وأنّه سيدفع مكافأة ماليّة لكل من يدلي بمعلومات عن الجوالي [18] .

وفي برديّة يونانيّة يُحذّرُ قُرة الأهالي الذين يتستّرون على الجوالي ، وأنّه سيفرض عليهم غرامة مالية مقدارها عشرة دنانير عن كل رجل . أمّا الجالي فسيدفع غرامةقدرها خمسة دنانير . وأمّا العمّال والموظّفون والشرطة والمكلّفون بالبحث عن الجوالي فسيدفعون غرامة مقدارها خمسة دنانير إذا فشلوا في أداء واجباتهم ، أو اتّضح للوالي أنّهم يعلمون بوجود بعض الجوالي الذين لم تردأسماؤهم في السّجلات المرسلة إلى الفسطاط . وسيدفع دينارين لكلّ من يُدلي بمعلومات عن الجوالي بعد إعداد السّجلّ [19] .

ويتّضح من هذا أنّ المشكلة تمتد جذورها إلى عشرين سنة ، أي قبل أن يصبح قُرّة بن شريك واليا على مصر . وهي حقبة طويلة ساد فيها التّسيّب في الإدارة فَهُجِرت الأراضي الزّراعية ، وانكسر الخراج ، ولم تكن هناك إدارة حازمة تمنع هذا التّسيّب ، إلى أن جاء قُرّة سنة تسعين للهجرة ، فأراد وضع حدّ لهذه الفوضى المتمثّلة في هجرة الفلاّحين وانعدام السّجلاّت الدّقيقة للخراج ، فبدأ بعمليّة تدقيق لسجلاّت الخراج ،

(17) نفسه ص 274 ، رقم 1343 و ص 275 رقم 1344 و ص 379 رقم 1382 .
(18) نفسه ، ص 379 رقم 1384 .
(19) البرديّة نفسها ، ص 380 .

ووجّه كثيرا من الرّسائل إلى القُرى بما استحق عليهم من خراج السّنوات التي سبقت ولايته ، كما يتّضح من المثالين التّاليين :

الأوّل :

بسم الله الرّحمان الرّحيم ،

هذا كتاب من قُرّة بن شريك لأهل شبرا بسيرو من كورة أشْقوة ، إنّه أصَابكم من جزية سنة ثمان وثمانين مائة دينار وأربعة دنانير وثلثي دينار عددا ، ومن ضريبة الطّعام أحد عشر أردب قمح وثلث أردب .

وكتب راشد في صفر من سنة إحدى وتسعين [20] .

والمثال الثّاني مُوجّه إلى أهل شُبرا بنوتيّة [21] :

بسم الله الرّحمان الرّحيم

هذا كتاب من قُرّة بن شريك لأهل شبرا أجيه بنوتيّة من كورة أشْقَوة ، إنّه أصابكم من جزية سنة ثمان وثمانين سبعة وثلاثين دينارا " عددا " .

وكتب راشد في صفر من سنة إحدى وتسعين .

كما عمل قُرّة بن شريك على ضبط هجرة الفلاّحين من كورة إلى أخرى بهدف الحدّ من هذه الهجرات التي ينشأ عنها خرابُ الأرض الزّراعيّة . وهذا ما يفسّر الشدّة والتّهديد بالعقوبة التي رأيناها في الأمثلة المشار إليها آنفا .

وهكذا نرى أنّ برديّات قُرّة بن شريك اليونانيّة والعربيّة قد فنّدت مزاعمَ المستعربين فيما يتّصل بدافع هجرة الفلاحين من أراضيهم . وممّا

(20) جرومان ، أوراق البرديّ العربيّة ، ج 3 ، ص 48 ، رقم 160 .
(21) نفسه ، ص 52 ، رقم 161 .

يؤسف له أنّ هذه البرديّات لم تكشف لنا عن السّبب الحقيقيّ وراء هذه الهجرات ، وهو ما اعترف به بِلّ (Bell) في دراسته عن البرديّات اليونانيّة المعروفة ببرديّات أفروديتو [22] .

ويبقى السّؤال قائما " وقابلا " للجدل : لِمَ جلا هؤلاء النّاس عن أراضيهم واستقرّوا في أراض أخرى ؟ وهي مشكلة تذكّرنا بما حدث في العراق إبّان حكم الحَجّاج بن يوسف الثّقَفيّ ، وهو معاصر لقُرّة بن شريك ؛ إذ لمّا بنى الحجّاج مدينة واسط هَجَر كثير من الفلاحين أراضيهم الزّراعيّة واستقرّوا في أواسط وغيرها من الأمصار ؛ ويتّضح ذلك من رسالة عمال الحجّاج على الخراج التي جاء فيها : " إنّ الخراج قد انكسر ، وإنّ أهل الذّمّة أسلموا ولحقوا بالأمصار " [23].

ولهذا اتّخذ الحجّاج قرارا " إداريا حازما " يقضي بعودة هؤلاء الفلاّحين إلى إراضيهم ، وكتب إلى عُمّاله : " إنّ من كان له أصلٌ في قرية فليخرج إليها " [24] .

وعلى هذا فالقضيّة قذ يكون لها وجهان :

الأوّل : أنّ بعض هؤلاء الجوالي قد دخلوا في الإسلام ، فهجروا أراضيهم الزّراعيّة الخراجيّة ظنّا منهم أنّ الخراج يسقط عنهم

---

(22) Bell, Aphrodito Papyri, p. 107.

(23) انظر حول هذه المسألة : الطّبريّ ، محمّد بن جرير ، تاريخ الرّسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، 1962 م ، ج 6 ص 381 ؛ البلاذري ، احمد بن يحيى ، أنساب الأشراف ، نشره Ahlwadt ، ج 11 ، ص 236 ـ 237 .

(24) انظر تفصيل ذلك في : جاسر أبو صفيّة ، صورة الحجّاج في الرّوايات الأدبيّة ـ دراسة نقديّة ، دراسات ، المجلّد الثامن عشر (أ) ، العدد الثالث ، 1991 م ، ص 314 ـ 316 .

بذلك . وهو أمرٌ غيرُ متحقّق لأنّ الأرض التي تفتح عنوة لا يسقط عنها الخراج ، وتسقط الجزية عن صاحبها [25] .

الثاني : أنّ الأرض إذا هُجرت تصبح خرابا لا تَغلّ ، ولاسيّما إذا لحق أهلها الظّلم من الوُلاة ، كما جاء في إحدى برديّات قُرّة . وفي هذه الحالة لا يُلزَم الفلاّحون دفع شيء من الخراج ، وهو ما دفع قُرّة إلى منع هذا التّسيّب والحفاظ على الأراضي الزّراعيّة .

وقد لوحظ أنّ كثرة هذه الهجرات كانت إلى كورة أشْقَوة التي كانت تُعَدّ حاضرة متميّزة تستقطب الفلاّحين للبحث عن مصدر رزق أيسر من زراعة الأرض والقيام عليها . وهو ما يُعرَف اليوم بمشكلة هجرة الرّيف إلى المدن التي تعاني منها دول العالم الثالث على وجه الخصوص .

جاسر ابو صفيّة

(25) انظر : يحيى بن آدم ، كتاب الخراج ، تحقيق احمد محمّد شاكر ، المطبعة السّلفيّة ، القاهرة ، 1384 هـ ، ص 22 ـ 24 و 51 و 57 .

نظـــام العـطـــاء :
الصيغة الأولى وباكورة الإنشقاق في الخلافة

عـرســان رامينـي

مـقــدمـــة :

كانت مشكلة تـوزيع العوائد من أهمّ التّحديّات التي واجـهت عمر بن الخطاب أثنـاء خلافتـه . ولكي يحل الخليفة أهم الجوانب المتـعلقة بهـذه المشكلة أنشـأ ديوان العطاء ، الذي يعد واحـدا من أبرز المعالم التي ميّزت عهـده . إنّ المؤرخين العرب يقـدمون لنا تقـارير مفـصلة نسبيا عن ديوان العطاء هذا ، وهم يتفـقون في أنّ عمـر حين فرض الأعطيات خـرج عن مبدأ التّسويّة الذي أنتهجه سلفة أبو بكر في توزيع عوائد الفتوح ، وقرّر في المقـابل أن يأخـذ بسيـاسة التفـضيل ويصنّف من ثم مـستـحقي العطاء في طبقـات بناء على السـابقة في الإسلام بالنسبة لأهل المدينة ، والسـابقة في الالتـحاق بجيش الفتح بالنسبة إلى المقـاتلة في الأمصـار . إنّ الخطوط

العريضة لنظام العطاء الذي يمثّل هذا الوضع ، من وجهة نظر المؤرخين القدماء ، تأخذ الشّكل التالي [1] :

أولا : تاريخ وضع النظام : 20 هـج .

ثانيا : مبدأ التصنيف : السابقة .

ثالثا : طبقات العطاء :

أ ـ أهل المدينة :

1 ـ الأنصار والبدريون المهاجرون : 5000 درهم .
2 ـ المهاجرون قبل صلح الحديبية : 4000 درهم .
3 ـ المهاجرون قبل فتح مكة : 3000 درهم .

(1) المصادر الرئيسية التي تتحدث عن نظام عطاء عمر هي : أبو يوسف (يعقوب) ، **كتاب الخراج** ، القاهرة 1927 ، ص 65 ـ 94 ؛ البلاذري (احمد بن يحيى) ، **فتوح البلدان** ، تحقيق صلاح المنجد ، القاهرة 1956 ـ 7 ، ص 548 ـ 565 (رواية الواقدي ورواية آخرين مختلفين في الغالب عن مصادر أبي يوسف) ؛ ابن سعد (أبو عبد الله مُحمد) ، **كتاب الطبقات الكبير** ، تحقيق c. Brockelmann, Leiden 1904-18 ، ج 2 / 3 ، ص 22 ـ 212 (رواية الواقدي أساسا) ؛ الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) ، **تاريخ الرسل والملوك** ، تحقيق M. J. de Goeje وآخرين ، Leiden 1879-1901 ، سلسلة 1 ، ص 18 ـ 2411 (رواية يوسف بن عمر) . انظر أيضا : أبو عبيد (القاسم بن سلام) ، **الأموال** ، تحقيق الفقي ، القاهرة 1353 هج ، ص 223 ؛ أبو هلال العسكري ، **الأوائل** ، تحقيق المصري وقصاب ، دمشق 1975 ، ج 1 ، ص 3 ـ 241 ؛ اليعقوبي (أحمد بن يعقوب بن واضح) ، **تاريخ** ، بغداد 1939 ، ج 2 ، ص 2 ـ 13 ؛ الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد) ، **كتاب الاحكام السلطانية**، القاهرة 1966، ص 202 ـ 199 ؛ ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن علي) ، **سيرة عمر بن الخطاب** ، القاهرة 1939 ، ص 87 ـ 97 ؛ البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين) . **السنن الكبرى** ، حيدر اباد 1934 ، ص 52 ـ 348 .

ب ـ المقاتلة في الأمصار :

1 ـ أهل الأيام : 3000 درهم .

2 ـ أهل اليرموك والقادسية : 2000 درهم .

3 ـ الطبقة الأولى من الروادف : 1500 درهم .

4 ـ الطبقة الثانية من الروادف : 1000 درهم .

5 ـ الطبقة الثالثة من الروادف : 500 درهم .

6 ـ الطبقة الرابعة من الروادف : 300 درهم .

نظرا لأهميته على صعيد الاقتصاد والفقه الإسلاميين ، لقي نظام العطاء عناية ملحوظة من قبل المهتمين بالتاريخ الإسلامي من المعاصرين . إنّ صالح العلي [2] والدوري [3] و Puin [4] و Donner [5] هم فقط بعض من تحدّثوا في دراساتهم عن هذا النظام [6] ، لكن جميع هذه الجهود لم تدخل أي تعديل جوهري على صورته العامة كما تقدمها المصادر . وهكذا استمرت مقولة أن نظام العطاء ، في شكله المبين أعلاه ،

---

(2) صالح أحمد العلي ، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري** بغداد 1969 ص 65 ـ 146 .

(3) عبد العزيز الدوري ، **النّظم الإسلامية** ، بغداد 1988 ، ص 139 ـ 145 ، وانظر أيضا كتابه : **مقدّمة في التاريخ الاقتصادي العربي** ، بيروت 1969 ، ص 16 ، (هامش 1) ، ومقاله في *Encyclopedia of Islam*, new edition, s. v. diwan.

(4) Puin, G. R. , *Diwan von Umar ibn al-Khattab*, Bonn 1970.

(5) Donner. F. M. , *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981, pp. 231-45

(6) انظر مثلا : Matti, M. , " The Diwan of Umar b. al-Khattab " , *Studies in Islam*, 2 (1965) ، هاني أسعد ، **العطاء في صدر الإسلام** ، أطروحة ماجيستير بإشراف الدكتور عبد العزيز الدوري ، الجامعة الأردنية 1985 ، جمال داود جودة ، **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام** ، عمان 1979 ، ص 187 ـ 227 ، فتحية البنزاوي ، **تاريخ النّظم والحضارة الإسلامية** ، القاهرة 1980 ، ص 9 ـ 83 ، خولة الدجيلي ، **بيت المال : نشأته وتطوره من القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري** ، بغداد 1976 ، ص 7 ـ 36 ، Morony, M. G. , *Iraq after the Muslim Conquests*, Princeton 1984, p. 56.

يمثل سياسة التفضيل التي تبناها عمر بن الخطاب في توزيع عوائد الفتوح ، أو أنّه ، بعبارة أدق ، يمثل عدول عمر عن سياسة التسوية إلى سياسة التفضيل .

إزاء هذه الخلفية ، يحاول البحث الحالي أن يثبت أنّ هذه المقولة الخاصة بسياسة عمر في توزيع عوائد الفتوح تتضمن ، في الواقع ، فهما مقلوبا رأسا على عقب : فعمر ابتدأ بالتفضيل وانتهى بالتسوية وليس العكس ؛ والنظام الإصطلاحي إنّما يمثّل التسوية وليس التفضيل ؛ أمّا التفضيل فكان ماثلا في نظام أقدم أدخله عمر وسوف يتم الكشف عنه هنا لأوّل مرّة . هذه الحقائق الجديدة الخاصّة بسياسة الخلافة في توزيع ثروة الفتوح تفتح أمامنا الطريق إلى فهم عدد من الإشارات كانت لا تزال حتى هذا الوقت غامضة ومبهمة ؛ إنّها مجتمعة تدل في سياقها الجديد على أنّ الإنشقاق المبكر في الخلافة الإسلامية ، كما وصل ذروته فيما يسمى بالفتنة الكبرى ، إنّما أخذ مساره بصورة جلية في خلافة عمر ، وليس في خلافة عثمان كما يعتقد عموما .

على الرّغم من التأكيد الثابت والمستمر على صيغة نظام العطاء الإصطلاحي ، فإنّ المصادر تتضمّن إشارات لا تتفق مع تفاصيل هذه الصيغة . وهذه إشارات جديرة بالإهتمام ، ليس فقط لأنّها عديدة ، وفي الوقت نفسه متنوّعة الإسناد ، وهذا يضعف من احتمال أن تكون ًمزيفة ، بل أيضا لأنّها يأتلف بعضها مع بعض آخر بشكل يزيد من قناعة المرء بوجود جذور حقيقية لها . وإذا أضفنا إلى ذلك أنّ هذه الإشارات تغطي جميع جوانب نظام العطاء تقريبا ، فإنا نجد منذ البداية أنّ لدينا أسبابا مقنعة لرفض إهمالها المتلاحق من قبل الدارسين المعاصرين .

إنّ أوّل هذه الإشارات هي تلك المتعلّقة بتاريخ إدخال نظام العطاء ، فالرواية المعتمدة في هذا الخصوص ، وهي رواية الواقدي [7] ، تؤرخ ذلك بسنة 20 هج . لكن هناك رواية أخرى معروفة جيدا لدى الدارسين

---

(7) بلاذري ، **فتوح** ، ص 23 س 6 .

(ما دامت مدونة في تاريخ الطبري) [8] ، تذهب إلى أنّ عمر كان قد سنّ نظام العطاء في سنة 15 هج . وهذه الرواية ينقلها الطبري بإسناد إلى سيف بن عمر . بالفعل ، توجد ملابسات عديدة تدل في وضوح على أنّ مجموعة من التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية ، وفي مقدّمتها تشريعات خاصة بالعطاء ، كانت قد أجريت في الأمصار في مطلع العشرينات من القرن الأول الهجري [9] . وهذا يعزز من التاريخ الذي يقترحه الواقدي لإدخال نظام العطاء . أضف إلى ذلك أنّ رواية سيف هي الرواية الوحيدة التي تتضارب مع رواية الواقدي مباشرة [10]، وإذا كان لا بدّ من الاختيار بين الرّوايتين ، فالميل بالتأكيد سيتّجه إلى الواقدي ، فقط بسبب الملابسات التي ألمحنا إليها قبل قليل ، بل أيضا لأنّ رواية سيف تبدو غير مقنعة بالمرّة . فنظام من هذا النّوع ، يتوخى معالجة مشكلة توزيع عوائد الفتوح ، لم يكن من الممكن أن يظهر إلى الوجود قبل استكمال فتح العراق والشام في وقت متأخّر من سنة 16 هج ، أي قبل ضمان موارد مالية منتظمة لتأمين أعطيات المقاتلة . ثم إنّ نظام العطاء الإصطلاحي يصنّف المقاتلة في طبقات متعددة ، منها طبقات الروادف الذين قدموا إلى الأمصار على دفعات متتالية بعد معركتي اليرموك والقادسيّة ، ومن الثابت ، كما يبدو ، أنّ هاتين المعركتين وقعتا في النصف الثاني من سنة 15 هج [11] .

---

(8) طبري ، سلسلة 1 ، ص 411 ، س 15 .

(9) جودة ، **العرب والأرض في العراق** ص 96 .

(10) بصرف النظر عن رواية ابن الكازروني (ظهير الدين علي بن محمد) ، **مختصر التاريخ من أول الزمان إلى منتهى دولة بني العباس** ، تحقيق مصطفى جواد ، بغداد ، 1970 ، ص 66 س 12 . قارن أدناه ، حاشية 21 .

(11) يميل عامّة الدارسين المعاصرين إلى الأخذ برواية ابن إسحق في هذا الصدد (أنظر ، مثلا ، عبد المنعم ماجد ، **التاريخ السياسي للدولة العربية** ، القاهرة 1975 ، ص 187 حاشية 24 ، 200 حاشية 11) . ويؤيد Hill, D. R. (*Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests*, A. D. 634-656, London 1971, p.111) رواية الواقدي ، التي تؤرخ معركة القادسية في أول سنة 16 هج . أمّا Donner (*Early Conquests*) فقد أهمل مناقشة الخلاف .

لكن حتى نكون منصفين لسيف ، ينبغي أن نتعامل مع روايته بطريقة أخرى [12] . فهو وحده من بين الرعيل الأول من المؤرخين المسلمين يضع أحداث اليرموك والقادسية في سنة 13 هج ، أي قبل سنتين من التاريخ المتعارف عليه لوقوع هاتين المعركتين . وبصرف النّظر عن الأسباب التي أدت إلى هذا الخطأ في روايته ، فإنه خطأ قاده ، كما يظهر ، إلى أخطاء أخرى متلاحقة في تحديد تواريخ الأحداث التي وقعت بعد ذلك ، بحيث أصبح الاضطراب الكرونولوجي سمة مميّزة لتقاريره المتعلّقة بأحداث الفتوح الأولى [13] على أنّ الفجوة الزمنية بين كرونولوجيا سيف وكرونولوجيا غيره من المؤرخين الأوائل تبلغ في معظم الحالات سنتين أو نحو ذلك ، لكنّها لا تصل إلى خمس سنوات كما هو حال الفرق بين ما يذكره هو وما يذكره الواقدي فيما يتصل بتاريخ إدخال نظام العطاء . يمكن إذن أن نحرك التاريخ الذي يقترحه سيف بمقدار سنتين إلى الأمام ، أي من سنة 15 هج إلى سنة 17 هج . الآن نستطيع الإشارة إلى دليل صلب يؤكّد أن أوّل التنظيمات المالية الخاصّة بتوزيع عوائد الفتوح كانت فعلا قد وضعت في سنة 17 هج . فابن قتيبة يذكر في ترجمته للمغيرة بن شعبة أنّ هذا الأخير « هو أوّل من وضع ديوان البصرة » [14] . هذه المعلومة ترد في صورة أوضح وأوسع قليلا

---

(12) لقد حاول Martin Hinds أن يوفق بين روايتي سيف والواقدي عن طريق الإقتراح أن " There may have been two stages in the process of distribution, one of which began in 15 and the other in 20 " (*The Early of Islamic Schism in Iraq*, Ph. D. thesis, London University 1969, p. 65) لكن هذا الاقتراح لم يعد ضروريا .

(13) حول القيمة التاريخية لرواية سيف ، انظر : Martin Hinds, " Sayf b. Umar's Sources on Arabia ", *Studies in the History of Arabia*, vol. 1, part 2, pp. 3-16; D. R. Hill, *Termination of Hostilities*, pp. 26 f. : وانظر أيضا

(14) ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم) ، المعارف ، تحقيق ثروت عكاشة ، القاهرة . 1960 ، ص 295 س 7 .

في ترجمة المغيرة بن شعبة في الأغاني ، حيث يذكر أبو الفرج أن المغيرة « هو أوّل من وضع ديوان العطاء بالبصرة ، ورتب النّاس فيه فأعطاهم على الديوان، ثم صار ذلك رسما لهم بعد ذلك يحتذونه »[15]. من المعروف أنّ المغيرة تولى البصرة بعد عتبة بن غزوان المازني وأن ولايته عليها دامت سنة أو نحوها قبل أن يعزله عمر بن الخطاب ويولي مكانه أبا موسى الأشعري . هناك خلاف بين المؤرخين حول الوقت الذي فقد فيه عتبة ولاية البصرة ، هل كان ذلك في أواخر السنة الرابعة عشرة أو في أواخر السنة السادسة عشرة . لكن هذا الخلاف قد تمت تسويته الآن ، وأصبح من الواضح أنّ البصرة في وقت مبكر من السنة السابعة عشرة كانت تحت إمرة المغيرة بن شعبة[16] .

إنّ هذه النّتيجة يمكن أن تجد لها سندا في روايتين ينقلهما أبو يوسف في كتاب الخراج عن أكثر من مصدر . ففي خبر مرفوع إلى يزيد بن حبيب يعرض أبو يوسف[17] رسالة كتبها عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص بالعراق جاء فيها « أمّا بعد ، فقد بلغني كتابك تذكر فيه أنّ النّاس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم وما أفاء اللّه عليهم . فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب النّاس عليك به إلى المعسكر من كراع أو مال

(15) الاصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين) ، كتاب الاغاني ، القاهرة 74 . 1927، ج 16، ص 80 .

(16) لقد ثبت انّ عتبة بن غزوان ارسل مرتين إلى جنوب العراق ، واستطاع في كل مرة منهما أن يفتح مدينة الأبلة الواقعة في اسفل الفرات : المرة الأولى كانت في سنة 14 هج ، والثانية في سنة 16 هج . انظر : Irsan Husein (= Irsan Ramini), *The Tribe of Tumim and the Early Crisis in the Caliphate*, Ph. D. thesis, University of Cambridge 1989, pp. 114 f. وتجدر الإشارة إلى أنّ البلاذري يذكر نص رسالة موجهة من عمر بن الخطاب إلى المغيرة بن شعبة ، وإلى البصرة ، ومؤرخة في صفر من سنة 17 هج (فتوح ، ص 431) .

(17) كتاب الخراج ، ص 28 .

فاقسمه بين من حضر من المسلمين ، واترك الأرضين والأنهار بعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين . فإنّك إن قسمتها بين من حضر ، لم يكن لمن بعدهم شيء » . أمّا الرواية الثانية [18] فهي مرفوعة إلى « أكثر من واحد من علماء أهل المدينة » وتجري على هذا النحو : « لما قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق من قبل سعد ، شاور أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في تدوين الدواوين ، وقد كان اتبع رأي أبي بكر في التسوية بين النّاس . فلما جاء فتح العراق شاور الناس في التفضيل ورأى أنّه الرأي [19] ، فأشار عليه بذلك من رآه . وشاورهم في قسمة الأرضين التي أفاء اللّه على المسلمين من أرض العراق والشام » .

من الواضح أنّ هاتين الروايتين اللتين يقدّمهما أبو يوسف تربطان كلاهما بين المرسوم الصادر عن الخلافة بإبقاء الأراضي الزراعية في المناطق المفتوحة ملكا لأصحابها الأصليين من جهة ، وبين سنّ نظام العطاء من جهة أخرى . إنّ المرسوم الخاص بملكية الأراضي الزراعية صدر ، فيما يتعلّق بالعراق ، بعد وقت قصير من استسلام المدائن في أواسط سنة 16 هج [20] ، وترتب عليه انسحاب عامة الجيش الإسلامي من سواد العراق ليتخذ له قواعد عسكرية ثابتة على أطراف الصحراء . ومن وجهة نظر منطقية ، فضلا عن ذلك ، فإنّ اكتساب عوائد منتظمة من الأراضي المفتوحة ينبغي أن يقود تلقائيا إلى وضع نظام محدود ودقيق نسبيا يعالج كل الجوانب المتعلقة بطرق إنفاق هذه العوائد ، بما في ذلك مخصصات المتطوعين من أبناء القبائل الذين ثبتت لهم منذ ذلك الحين صفة الجيش النظامي .

(18) السابق ، ص 29 .
(19) قارن : ابن سعد ، ج 3 / 2 ، ص 212 س 6 ، الموردي ، ص 199 ـ 200 .
(20) جودة ، ص 4 ـ 83 .

في ضوء ما سبق ، يوجد أساس قوي جدّا للاعتقاد بأن نظام العطاء كان قد وضع في سنة 17 هج . إنّ خلو المصادر من إشارة مباشرة إلى ذلك ، مع وضوح الدليل عليه ، ربما يبدو أمرا مثيرا للاستغراب . لكن يمكن أن نلفت الانتباه إلى معلومة قد تكون ذات قيمة في هذا الخصوص . ففي كتاب مختصر التاريخ لابن الكازرون [21] ترد هذه العبارة : « وأول من وضع الدواوين عمر ابن الخطاب وكان ذلك في سنة تسع عشرة » . إنّ أيّا من المؤرخين المسلمين لم يذكر سنة 19 بوصفها السنة التي دوّنت فيها الدواوين ، « سبع » إلى « تسع » أو هذه إلى تلك هو من مظاهر التصحيف كثيرة الوقوع في المخطوطات العربيّة ، ومن ثمّ يمكن أن يصدق على الحالة التي نحن بصددها . إذا كان هذا التصحيف قد وقع فعلا في عبارة ابن الكازرون ، فإنّ هذا الأخير يكون صاحب أول إشارة صريحة إلى حقيقة تؤكّدها الأدلّة ، ولو بصفة ضمنيّة ، وهي أنّ عمر بن الخطاب سنّ نظام العطاء في سنة 17 هج ، وليس في سنة 20 هج كما يعتقد عموما [22] .

لننتقل الآن إلى ملاحظة قسم آخر من الإشارات سالفة الذّكر ، وهي إشارات تتعلق بمقادير العطاء ، ومن الطريف أنّها جميعا تشير إلى أنصبة أقل كثيرا من الأنصبة التي ينص عليها النظام الاصطلاحي ، وتغطي كل طبقات العطاء تقريبا :

(21) ص 66 س 12 .

(22) ترد في أحكام الماوردي (ص 199) عبارة " وروى الزهري عن سعيد بن المسيب أنّه كان ذلك (أي إنشاء ديوان العطاء) في المحرم سنة عشرة " . من المؤكد ، بالنّظر إلى تاريخ الأحداث وأيضا بالنّظر إلى نحو اللغة العربية ، أنّ هناك رقما ساقطا قبل كلمة " عشرة " ؛ مهما يكن هذا الرقم ، فالزهري يشير هنا إلى تاريخ أبكر من سنة 20 ، التي يقترحها الواقدي لسن نظام العطاء .

أ ـ طبقة المهاجرين البدريين والأنصار

يعطي النظام الإصطلاحي الواحد منهم خمسة آلاف درهم سنويا ؛ في مقابل ذلك ، لدينا الروايات التالية :

1 ـ رواية في تاريخ اليعقوبي [23] تحدد عطاء الأنصار بثلاثة آلاف درهم وعطاء المهاجرين البدريين بأربعة آلاف درهم .

2 ـ رواية في كتاب الخراج لأبي يوسف [24] تحدد عطاء الأنصار بثلاثة آلاف درهم وعطاء المهاجرين البدريين بخمسة آلاف درهم .

3 ـ رواية يتكرر ذكرها كثيرا ومروية بأسانيد مختلفة تذهب إلى أن عطاء الأنصار بلغ أربعة آلاف درهم في مقابل خمسة آلاف درهم للمهاجرين البدريين [25] .

تتفق هذه الروايات جميعا في أنّ أعطيات كل من الأنصار والمهاجرين البدريين لم تكن متساوية كما يرينا النظام الإصطلاحي ، بل كان هؤلاء الأخيرون يتقاضون مخصصات أعلى . إنّ هذه الحقيقة تجد مزيدا من الإسناد في روايتين أخريين : الأولى مرفوعة إلى

---

(23) ج 2 ، ص 131 س 5 . إنّ نصّ اليعقوبي ، في الواقع ، معكوس تماما ، فهو يعطي للمهاجرين ثلاثة آلاف وللأنصار أربعة . لكن هذا تصحيف واضح في النّصّ (قارن السطر 9 من نفس الصفحة ، والروايتين القادمتين أيضا) .

(24) ص 53 س 19 .

(25) بلاذري ، **فتوح** ، ص 555 س 1 (عن محمد بن سعد ... عن أبي سلمة عن أبي هريرة) ابن سعد ، ج 3 / 2 ، ص 219 س 12 (الزهري عن سعيد بن المسيب) ، البيهقي ، **سنن** ، ج 6 ، ص 349 س 29 (علي بن رباح عن ناشرة بن سَميّ) (بخصوص روايتي أبي سلمة وسعيد بن المسيب في سنن البيهقي ، انظر ص 350 س 6، 351 س 1 ، على التتابع) ، أبو يوسف ، ص 52 س 13 (مجالد عن الشعبي) . انظر أيضا : أبو هلال العسكري ، **الأوائل** ، ص 242 ـ 3 ، أبو عبيد ، ص 225 . س 2 ، ابن الجوزي ، ص 94 س 4 . 10 ، ماوردي ، ص 201 س 8 ، 12 .

ابن عبّاس [26] « لمّا وضع عمر الدّيوان بدأ بالمهاجرين الأولين ثم بالأنصار ثم بمن تبعوهم وقاتلوا معهم وعاونوهم » ؛ والثانية مرفوعة إلى عُلَيّ بن رباح اللخمي (ت 114 هج) [27] « قال عمر حين وضع الدّيوان إنّي بادئ بأزواج النّبيّ فمعطيهن ثم بالمهاجرين الأولين ، أنا وأصحابي ، فإنّا أخرجنا من ديارنا وأموالنا [28] ، ثمّ بالأنصار » .

ب ـ الطبقة الثانية والثالثة من المهاجرين (ما بين بدر والحديبية ، ثم ما بين هذه وفتح مكة)

يفرض النظام الإصطلاحي لهاتين الطبقتين أربعة آلاف درهم وثلاثة آلاف درهم على التوالي . وتوجد رواية أخرى كثيرة الورود في المصادر تضع كلا الطبقتين في ثلاثة آلاف درهم [29] ؛ في مقابل ذلك ، لدينا الروايتان التاليتان المسندتان إلى يزيد بن حبيب :

1 ـ « كتب عمر إلى عمرو بن العاص أن أفرض لمن بايع تحت الشجرة في مائتين من العطاء (قال يعني في مائتي دينار) وأبلغ ذلك لنفسك في إمارتك ، وافرض لخارجة بن حذافة في شرف العطاء لشجاعته » [30] .

---

(26) طبري ، سلسلة 1 ، ص 2418 س 6 .

(27) أبو عبيد ، ص 223 . وانظر ايضا ابن الجوزي ، ص 87 ـ 8 (ولاحظ كذلك ص 94 س 3) .

(28) قارن **القرآن الكريم** ، سورة الحشر ، آية 8 " للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصّادقون " .

(29) بلاذري ، **فتوح** ، ص 551 س 7 ؛ بيهقي ، ج 6 ، ص 349 س 29 (رواية علي بن رباح) . قارن ابن الجوزي ، ص 96 س 5 ـ 6 .

(30) بلاذري ، **فتوح** ، ص 558 .

2 ـ « جعل عمر عمرو بن العاص في مائتين لأنّه أمير ؛ وعمير بن وهب الجمحي في مائتين لصبره على الضيق ؛ وبسر بن أبي أرطاة في مائتين لأنّه صاحب فتح ، وقال : رُبّ فتح قد فتحه اللّه على يده » [31] .

وفقا لهذه المعلومات ، إذن ، كان المهاجرون إلى المدينة ما بين غزوة بدر وصلح الحديبية يتقاضون ألفي درهم سنويا ، وهم الذين سيمّون أهل الحديبية تمييزا لهم من سائر المهاجرين . لكن عمرو بن العاص لم يكن ينتمي إليهم ، إذ من الثابت أنّه هاجر إلى المدينة بعد تلك الحادثة ، بينما تفيد الروايتان السابقتان أنّ عطاءه إنّما رفع إلى مستوى عطائهم لأسباب استثنائية ؛ أي أنّ الأفراد العاديين في طبقته ، وهم المهاجرون بين صلح الحديبية وفتح مكّة ، كانوا يتقاضون أقل من ألفي درهم سنويا . هناك فائدة أخرى تقدّمها الروايتان السابقتان : فمن الواضح أن الخليفة أصدر تعليماته تلك إلى عمرو بن العاص حين كان هذا الأخير يتولى بصورة مؤقتة قيادة الجيش الإسلامي في سوريا عقب وفاة أبي عبيدة عامر بن الجراح ، أي في سنة 17 هج [32] .

ج ـ المقاتلة في الأمصار

يصنّف النظام الإصطلاحي مقاتلة الأمصار في طبقات تبعا للسابقة في الإلتحاق بجيش الفتح ، فيضع الطبقة الأولى في ثلاثة آلاف درهم ،

---

(31) السابق .

(32) طبري ، سلسلة 1 ، ص 2591 س 11 . كان افراد طبقة عمرو ابن العاص يتقاضون ، وفقا للنظام الإصطلاحي ، ثلاثة آلاف درهم أو أكثر . ويبدو انّ هذا النّظام اصبح ساري المفعول قبل أن يكمل عمرو بن العاص فتح مصر ويبتدئ من ثمّ بالإهتمام بالقضايا التنظيمية .

والثانية في ألفين ، والثالثة في ألف وخمسمائة ، وهكذا دواليك . لكن الروايات التالية تكشف عن وضع مخالف تماما :

1 - رواية مرفوعة إلى ابن إسحق [33] تقول « فرض عمر للناس (أي القبائل) ثلاثمائة ثلاثمائة وأربعمائة أربعمائة » .

2 - رواية مرفوعة إلى أبي معشر [34] تقول « فرض عمر لأهل مكّة والنّاس في ثمانمائة ثمانمائة » .

3 - رواية يسجلها اليعقوبي [35] تقول « فرض عمر لأهل مكّة من غير المهاجرين ستمائة إلى سبعمائة درهم ، وأربعمائة درهم لأهل اليمن ، وثلاثمائة درهم لمضر ، ومائتي درهم لربيعة » .

هذه الروايات السابقة ، بالإضافة إلى أنّها تكشف عن وضع مغاير من حيث مقادير العطاء التي فرضت لمقاتلة الأمصار ، بالمقارنة بالنظام الإصطلاحي ، فإنّها لا تتفق مع ما هو ثابت تماما من أنّ طبقات العطاء في الأمصار كانت قد تشكلت وفقا لمبدأ السابقة في الإلتحاق بجيش الفتح . فالذي نراه ماثلا أمامنا هو مظهر من نظام عطاء قائم على مبدأ في توزيع العوائد يجعل مقاتلة الأمصار يبدون وكأنّ تصنيفهم في طبقات قد تم وفقا لاعتبارات جنيولوجية ، وليس وفقا لمبدأ السابقة في الإلتحاق بجيش الفتح .

د - حالات فردية

توجد روايات كثيرة متضاربة حول مقادير العطاء المفروضة لشخصيات مدنية مشهورة ، وفي بعض الحالات تبدو الفروق شاسعة ،

(33) أبو يوسف ، ص 53 س 1 .
(34) السابق ، ص 51 س 15 . انظر بيهقي ، ج 6 ، ص 350 س 28 .
(35) تاريخ ، ج 2 ، ص 131 س 9 .

مثل زوجات النّبيّ (ص) : هل كنّ يتقاضين ستة آلاف درهم للواحدة [36] اثني عشر ألف درهم [37] ؛ وأسامة بن زيد : هل كان يتقاضى ألفي درهم أو أربعة آلاف درهم [38] ؛ وعبد الله بن عمر : هل كان يتقاضى ألفا وخمسمائة درهم أو ثلاثة آلاف درهم [39] ؛ ونحو ذلك من الأمثلة .

إنّ هذه الكثرة من الروايات المتضاربة مع نظام العطاء الإصطلاحي من جانب ، والمتفقة فيما بينها داخليا من جانب آخر ، تعزّز ، مرّة أخرى ، الاعتقاد بأنّها ليست وليدة اضطرابات أو تجاوزات في الرواية والنّقل ؛ إنّها جديرة بأن تمثل نظاما آخر مختلفا جدا ، وبالنظر إلى بعض الحقائق التي تتضمنها ، ومنها مقادير العطاء القليلة قياسا إلى مقادير النظام الإصطلاحي ، فإن ذلك النظام الآخر لا بدّ أنّه كان معمولا به في مرحلة أقدم ، وبالتحديد فيما بين السنتين السابعة عشرة والعشرين من الهجرة . إنّ ما نحتاج إليه الآن ، كي ننسّق تفاصيل الروايات السابقة ومن ثمّ نعيد تركيب هيكل ذلك النظام الأقدم ، هو معرفة المعايير التي تبناها عمر في تصنيف طبقات العطاء وتحديد مستحقات الفرد في كل طبقة . هذه الحاجة ، لحسن الحظ ، تلبيها رواية يدونها الجاحظ في كتاب العثمانية [40] . فهو يقول في معرض حديثه عن ديوان عمر بن الخطاب [41] .

---

(36) السابق ، ص 131 س 7 .

(37) أبو يوسف ، ص 51 س 2 ، 52 س 15 .

(38) بلاذري ، **فتوح** ، ص 551 س 14 ، 559 س 2 .

(39) السابق .

(40) باستثناء هاني أسعد (**العطاء في صدر الإسلام**) ، لا يبدو أنّ الدآرسين الذين أظهروا اهتماما بنظام العطاء قد رجعوا الى هذا المصدر . غير أنّ هاني أسعد ، مع ذلك ، أخفق في استثمار رواية الجاحظ لحل التناقضات المربكة في المعلومات الخاصة بنظام العطاء .

(41) الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، **كتاب العثمانية** ، تحقيق عبد السلام هارون . القاهرة 1955 ، ص 214 س 4 .

فرض عمر العطاء على الفضل والغناء ،السابقة ، وعلى بعد الدّار وقربها من المهاجر . ففرض لأهل اليمن ما بين سبعمائة درهم وألف درهم ، وكانوا أبعد خلق الله منه ومن مضر أرحاما ونسبا ، وإنّما أرغبهم وزادهم لبعد دارهم من المهاجر ، وكانوا أصحاب قرى ومزارع فتركوا أراضيهم رغبة في الهجرة . وفرض لمضر وبَلِيّ وكلب وطيّء بين ثلاثمائة درهم وأربعمائة درهم . وفرض لربيعة مائتين وخمسين درهما ، وقال « إنّما هاجروا من أطناب بيوتهم » .

من الواضح أنّ الجاحظ يقدم في هذه الرواية جوانب مهمّة من نظام العطاء في صورته الأولى ، ويشير صراحة إلى الأسس التي بنى عليها عمر عملية تصنيف طبقات المستحقين للعطاء . إنّ هذه الأسس تحصي ثلاثة ، كما نفهم من الرواية :

1 ـ بعد الدار وقربها من المهاجر ؛
2 ـ الفضل والغناء ؛
3 ـ السابقة .

لنحاول الآن توظيف هذه الأسس في سبيل إعادة تركيب الصيغة الأولية لنظام العطاء :

1 ـ بعد الدّار وقربها من المهاجر :

كان لهذا الأساس مجالان اثنان للتأثير : فهو من ناحية ، كان مبررا لإعطاء الأفضلية للمهاجرين البدريين على الأنصار ، مع أنّ الفريقين كانا متساويين من حيث جهودهما في تثبيت دعائم الحكومة الإسلامية بالمدينة، وهنا يكمن تفسير الروايات 1 ـ 3 ـ من مجموعة (أ) أعلاه ؛ وهو من الناحية الأخرى ، كان مبررا لإعطاء الأفضلية لأهل اليمن والحجاز على قبائل مضر وغيرها في وسط الجزيرة العربية ، وأيضا إعطاء الأفضلية لهذه الفئة الأخيرة على قبائل ربيعة وغيرها في أطراف العراق وعلى

قبائل قضاعة ولخم وجذام وغيرها في بادية الشام وفلسطين . إنّ هذا الوضع يفسّر الرواية الثالثة من مجموعة (ج) أعلاه ، وأيضا يزيل الغموض عن روايتين طريفتين يسجلهما خليفة بن خياط ، وأبو عبيد ، وفي الوقت نفسه تزيده هاتان الروايتان قوّة وجلاء .

فرواية خليفة بن خياط [42] تشير إلى أنّ زعماء ربيعة كانوا قد تحدثوا إلى عمر بن الخطاب منتقدين بشدّة تصنيفهم في مرتبة دون الآخرين في العطاء وإلى أنّ عمر رفض هذا الانتقاد قائلا « إنّ ربيعة فاجر أو غادر ، والله لا أجعل فرائضهم وفرائض قوم جاءوا من مسافة شهر ، وإنّما مهاجر [43] أحدهم عند طنبه » . أمّا رواية أبي عبيد [44] فهي مرفوعة إلى سفيان بن وهب الخولاني ، الذي شهد فتح الشام ، وهي تخبرنا أن رجلا من لخم قام في اجتماع الجابية (الاجتماع الذي عقده عمر مع قادة الجيش الإسلامي في سوريا سنة 17 هج كما يبدو) وسأل عمر أن يسوي بين النّاس في قسمة الفيء ، فأجابه عمر « والله ، إنّي لأعرف لو أنّ المهاجر كان في صنعاء لهاجر إليه القليلون من لخم وجذام . هل أجعل من تكلف السفر وابتاع الظهر مثل من قاتل عند فنائه ؟ » [45] . من جانب آخر يشير

(42) خليفة بن خياط ، **تاريخ** ، تحقيق العمري ، بغداد 1967 ، ص 149 س 9 .

(43) وردت في نص خليفة " مهر " وليس " مهاجر " ، وهو تصحيف كما يبدو ؛ قارن الجاحظ « على بعد الدار وقربها من المهاجر » (**العثمانية** ، ص 212) ، وقارن أيضا رواية أبي عبيد القادمة .

(44) **الأموال** ، ص 263 س 12 ـ 16 .

(45) ترد أحيانا في روايات العطاء عبارات مثل : " اكتبوا الناس على منازلهم " " فرض (عمر) للناس على منازلهم " يعقوبي ، **تاريخ** ، ج 2 ، ص 131 س 2 ؛ بلاذري ، **فتوح** ، ص 551 س 18 ؛ ابن سعد ، ج 2/3 ، ص 212 س 14) ، وكلمة " منازل " في هذه العبارات وأمثالها فهمت دائما بمعنى « مراتب » . لكن في ضوء تقرير الجاحظ يمكن أن نقترح أنّه حيثما وردت هذه الكلمة في سياق الحديث عن نظام العطاء ، فإنّها تعني منازل جمع منزل ، وليس جمع منزلة . أمّا كلمة النّاس في هذه العبارات فهي تعني القبائل ، وذلك في مقابل المهاجرين والأنصار .

سيف بن عمر [46] إلى أنّ عمر بن الخطاب حين دوّن الدواوين احتجّت جماعة من النّاس على المساواة في العطاء بين « من بعدت داره » وبين « من قاتلهم بفنائه » [47] . من الواضح أنّ رواية سيف هذه تتعلّق بنظام العطاء المعدّل ، وهي تؤكد بصفة ضمنية أنّ الخليفة تخلّى عن مبدأ « بعد الدّار وقربها من المهاجر » بوصفه أساسا في تصنيف طبقات المستحقين ، وذلك حين أعاد النّظر في نظام العطاء .

على أنّ مقادير الأعطيات القبلية كما تكشف عنها رواية الجاحظ تبدو بصفة عامة أكبر مما تنص عليه الروايات 1 ـ 3 من المجموعة (ج) أعلاه ، مع أنّ هذه المعلومات تتعلق جميعها بالنظام القديم . ومن الجدير بالملاحظة أيضا أنّ الروايات 1 ـ 3 من المجموعة (أ) ، التي تفضل المهاجرين البدريين على الأنصار ، ومن ثم تمثل النظام القديم ، تتضارب بخصوص مقادير العطاء التي خصصت لهذين الفريقين (3000 / 4000 ؛ 3000 / 5000 ؛ 4000 / 5000) لحلّ هذه المشكلة ، يمكن الإقتراح بأنّ عطاء جميع الطبقات ، سواء في المدينة أو في الأمصار ، قد تمّ رفعه في السنة الثانية أو الثالثة من تاريخ وضع نظام العطاء في سنة 17 هج ، وذلك نتيجة لحدوث زيادة كبيرة في العوائد مع استمرار تعديل قانون الضرائب الخاص بالأراضي الزراعية في المناطق المفتوحة .

2 ـ الفضل والغناء :

كان هذا الأساس ثانويا فقط ، ولم يكن له أثر في تشكيل طبقات العطاء ، وإنّما استخدمه الخليفة لتكريم أفراد بعينهم ، كحفظة القرآن [48]،

(46) سلسلة 1 ، ص 2343 س 1 .

(47) قارن السابق ، ص 2412 س 17 .

(48) بلاذري ، **فتوح** ، ص 551 س 18 . وانظر ايضا ترجمة غنيم بن قيس العنبري في **طبقات ابن سعد** ، ج 1/7، ص 89 س 18 ـ 19؛ قارن أبو عبيد ، ص 261 س 10 .

وأمراء الجيوش [49] ، والفرسان المميزين [50] ، وأشراف القبائل [51] . لكن الأدلّة ، في الوقت نفسه ، تشير ألى أنّ الزيادات التي كان عمر قد فرضها للقراء على أساس « الفضل والغناء » قد تمّ إلغاؤها بقرار أصدره هو نفسه ، وأنّ هذا القرار صدر وسعد بن أبي وقاص مازال واليا على الكوفة ، أي ليس بعد سنة 20 . 21 [52] . هذا يدلّ ، كما يبدو ، على أنّ أساس « الفضل والغناء » كان قد سقط هو الآخر عند إجراء التعديلات على نظام العطاء . ربّما كانت زوجات النّبيّ هنّ وحدهنّ اللآئي بقين يحظين بامتيازات خاصة في العطاء [53] ، إذ بلغت مخصصات الواحدة منهن حسب النظام المعدل اثني عشر ألفا ، بينما كنّ يتقاضين في السابق نصف هذا المبلغ ، كما يفهم المرء من التضارب بين الروايات المتعلقة بأنصبتهنّ .

(49) أعلاه ، حاشية . 30 ، 31 .

(50) السابق .

(51) في قوله إنّ عمر بن الخطاب زاد عطاء من أبلى في معركة القادسية خمسمائة درهم (طبري ، سلسلة 1 ، ص 2412) ، يخلط سيف ، كما يبدو ، بين جوانب من نظامي العطاء القديم والجديد . إن كل الأدلة تشير إلى أنّ أعلى عطاء فرض للمقاتلة في الأمصار كان ألفي درهم ، وهو ما أصبح يعرف منذ ذلك الوقت فصاعدا بـ " شرف العطاء " . من المحتمل أنّ سيفا كانت لديه معلومات تفيد أنّ أولئك الذين أبدوا قدرات فائقة في الفتوح زادهم الخليفة 500 درهم استثناء . وعليه فقد أضاف سيف هذا المبلغ إلى الألفي درهم التي فرضت لهم بمقتضى النظام الجديد ، بينما كانت هذه الزيادة قد تقرّرت لهم ، في الواقع ، بمقتضى النظام القديم وفقا لمبدأ « الفضل والغناء » . وهو مبدأ ألغي في التعديلات التي أدخلت على النظام . من الأسماء التي يذكرها سيف نستنتج أن الذين شملتهم الزيادة كانوا زعماء قبائل بارزين .

(52) بلاذري ، **فتوح** ، ص 58 س 8 .

(53) الروايات المتضاربة التي تنص على أنّ عمر فرض للعباس بن عبد المطلب عمّ النّبيّ 10 . 25/12 ألف درهم (أبو يوسف ، ص 51 س 5 ، 52 س 11 ، ابن الجوزي ، ص 94 س 18 ، 95 س 15) ربّما تخفي وراءها توجها لارضاء العباسيين (قارن بلاذري ، **فتوح** ، ص 551 س 4) .

3 ـ السّابقـــة :

أثّر هذا الأساس في تشكيل طبقات العطاء في المدينة فقط ، وليس في الأمصار ؛ على الأقل ، حين وضع نظام العطاء كان جميع المقاتلة القبليين تقريبا يقفون على قدم المساواة من حيث السابقة ، وذلك بالنظر إلى معركتي اليرموك والقادسية . فلم يكن قبل إنشاء قواعد عسكرية ثابتة للقوّات الفاتحة أنّ بدأ ما يعرف بـ « الروادف » يتوافدون بشكل ملحوظ على هذه القواعد ليلتحقوا بالجيش الإسلامي [54] ، أي في الفترة نفسها التي وضع فيها نظام العطاء . إنّ أساس السّابقة هذا ، للتأكيد مرّة أخرى ، كان فعالا في المدينة فقط ؛ لقد تم تبنّيه من أجل غرض محدد ، وهو التّمييز بين فئات المهاجرين الذين كانوا جميعا متساوين بالنظر إلى الأساس الرّئيسي الآخر « بعد الدّار وقربها من المهاجر » . إنّ « السّابقة » في هذا السياق كانت تعني أقدميّة الهجرة إلى المدينة [55] ، ومن هذا المنطلق أدّت إلى تصنيف المهاجرين في طبقات ثلاث تبعا لثلاثة أحداث حاسمة بالنسبة إلى تطور قوة المسلمين في الحجاز في عهد النّبيّ :

---

(54) قارن طبري ، سلسلة 1 ، ص 2490 س 18 . لكن تجدر الإشارة إلى أنّ نحوا من الفي متطوّع همداني وصلوا العراق عند نهاية معركة القادسية (الهمداني (أبو الحسن بن أحمد بن يعقوب) ، **الإكليل** ، تحقيق الخطيب ، القاهرة 1368 هج ، ج 1 ، ص 115 ، الحميري (محمد بن عبد المنعم) ، **الروض المعطار في اخبار الاقطار** ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت 1975 ، ص 116 ، مادة « بويب ») . ولاحظ عبارة « ما وطئ احد القادسيبة إلا وعطاؤه ألفان أو خمس عشرة مائة » (بلاذري ، فتوح ، ص 553 س 7) .

(55) على الرّغم من أنّ هذه الفلسفة تعني في النّهاية الأقدمية في اعتناق الإسلام ، فإنّني أشكّ في أنّ عمر بن الخطاب كان يريد ذلك . فمن ناحية ، لم يكن هذا العنصر داخلا في الحجة التي واجه بها النّاس حين دافع عن قراره بتبني مبدأ السابقة ، ومن ناحية أخرى ، كان من شأن تصنيف طبقات العطاء بالاعتماد على أساس كهذا أن يولد انقساما عميقا له أبعاد دينية بين أعضاء الطبقة الحاكمة بالمدينة .

1) المهاجرون حتى موقعة بدر ، وعطاؤهم أربعة آلاف درهم (رواية 1 / أ) .

2) المهاجرون حتى صلح الحديبية ، وعطاؤهم ألفا درهم (رواية 2 / أ) .

3) المهاجرون حتى فتح مكّة ، وعطاؤهم ألف درهم أو نحو ذلك (قارن رواية 2 / أ) [56] .

لقد بقي أساس « السّابقة » ساري المفعول في التّعديلات التي أجريت بعد ذلك على نظام العطاء ، لكن مفهومه خضع إلى تغيير جوهري . إنّ هذه التّعديلات كانت ضرورية لسببين رئيسيين : أولا ، بعد مرور ثلاثة أعوام على وضع نظام العطاء ، أصبح الروادف يشكلون قطاعا واسعا في الأمصار ، وهذا القطاع نفسه ضم جماعات هاجرت في أوقات مختلفة ، وبالتالي ، ساهمت في المجهود الحربي على درجات متفاوتة ، فكان من الضروري أن يمثل نظام العطاء هذا الوضع سواء بالنّظر إلى الفوارق بين فئات الروادف أنفسهم أو بالنظر إلى الفوارق بينهم جميعا من جهة ، وبين أهل الفتح الحقيقيين ، أي أهل اليرموك والقادسية ، من الجهة الأخرى . ثانيا ، وربّما يكون هذا السبب أكثر خطورة ، وجد الخليفة نفسه أمام ضغوط شديدة يمارسها رجال القبائل الذين شاركوا في الفتوح الأولى لكنّهم أتوا من مناطق قريبة من جهات القتال ، وبالتّالي ، استحقوا أنصبة في العطاء أقل من تلك التي منحت لمن أتوا من مناطق بعيدة ، لاسيّما من اليمن والحجاز . فقد راح هؤلاء يطالبون الخليفة أن يعيد النّظر في نظام العطاء وأن يخرج إليهم بنظام جديد يضع جميع

(56) بفتح مكّة اختتمت عملية الهجرة إلى المدينة بمعناها الثيولوجي ، وفي هذا ربّما يكمن التّفسير الحقيقي للحديث المنسوب إلى النّبيّ « لا هجرة بعد الفتح » (البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل) ، **الصحيح** . تحقيق النووي وآخرون ، القاهرة 1926 . 8 ، ج 4 ، ص 92) .

المشاركين في الفتح من رجال القبائل على قدم المساواة ، دون النّظر إلى قرب منازلهم أو بعدها من مواطن الهجرة ، ما دامت البلاد قد فتحت بسيوف الجميع ، وبسيوف الجميع تم تحصيل عوائدها وصيانة تلك العوائد حتى ذلك الوقت [57] . على أنّ قبائل الشمال لم تكن وحدها هي التي مارست الضغط على الخليفة لإنهاء التميز في سياسة توزيع عوائد الفتوح . فقد انتقد الأنصار بالمدينة نظام العطاء بشدّة ، كما يبدو ، وطالبوا بإلغاء الفوارق بين أعطياتهم وأعطيات المهاجرين البدريين [58] . وربما كانت حجّتهم في ذلك أنّ الطرفين بذلا جهودا متساوية في سبيل تعزيز سيادة الإسلام في الجزيرة العربية ومدّ سلطانه إلى الأقطار المجاورة .

لهذه الأسباب عمد الخليفة أخيرا إلى إسقاط أساس « بعد الدار وقربها من المهاجر » ، ومعه الأساس الثانوي المتمثل في الفضل والغناء ،

---

(57) هذا يمكن استنتاجه من الاحتجاج الذي أعرب عنه زعماء بكر ولخم وجذام ضد نظام العطاء الأول (انظر اعلاه ، حاشية 42 ، 44) . هذه القبائل هي ، بالتأكيد ، مجرّد نماذج تمثل وضعا مماثلا لدى سائر قبائل شمال الجزيرة وشرقها ووسطها ، التي كان عطاؤها في تلك المرحلة أدنى كثيرا من عطاء قبائل الحجاز واليمن . ويبدو أنّ انتقاد سعد بن أبي وقاص بأنّه كان " لا يقسم بالسوية ولا يعدل في القضية " (طبري ، سلسلة 1ص 6026 س 17 ، بلاذري ، **فتوح** ، ص 342 س 1) له صلة بحالة عدم المساواة هذه في قسمة العوائد ، ومن الجدير بالملاحظة أنّ الإنتقاد الذي تشير إليه الرواية صدر عن شماليين ، بينما الذين دافعوا عن سعد أمام عمر كانوا من الجنوب (انظر : بلاذري ، **فتوح** ، ص 342 س 10 ، أغاني ، ج 15 ، ص 223 س 11) .

(58) تأمّل القصة التالية التي يرويها أبو هلال العسكري (**الأوائل** ، ص 243 س 1 ـ) : " ثم كتب عمر لنفسه ولمن شهد بدرا من بطون قريش خمسة آلاف ، ثم كتب الأنصار في أربعة آلاف ، فقالوا : قصّرت بنا عن إخواننا ، قال : لا أجعل الذين قال لهم اللّه « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم " مثل من أتته الهجرة في داره ، قالوا : رضينا » . لكن استجابة النظام الجديد لهذا المطلب يعني أنّهم في الواقع لم يرضوا ، بل ظلّوا يمارسون ضغوطا على الخليفة حتى سوّاهم بالمهاجرين (انظر أيضا بيهقي ، ج 6 ، ص 351 ـ 2) .

وفي الوقت نفسه طوّر مفهوم « السّابقة » ليتمكّن من معالجة الوضع الجديد . فبعد أن كانت « السابقة » تعني الأقدمية في الهجرة إلى المدينة ، أصبحت تعني أقدميّة المشاركة في أعمال الحرب منذ تأسيس الحكومة الإسلامية بالمدينة . وبالتالي تقرّرت مستويات السابقة تبعا لعدد من الأحداث الحربية التي شكّلت نقاط تحوّل في تطوّر الدولة الإسلامية ، وبالتحديد معركة بدر وفتح مكّة ومعركتي اليرموك والقادسية . أمّا الروادف فقد تم تصنيفهم هم الآخرين في طبقات أيضا بالنّظر إلى أحداث تالية لمعركتي اليرموك والقادسية [59] . وهكذا ، بالإضافة إلى إزالة الفوارق الفردية الناتجة عن تطبيق أساس « الفضل والغناء » ، ألغى النظام المعدّل الفوارق بين 1 ـ المهاجرين البدريين والأنصار ، إذ أصبح كل رجل منهم يتقاضى ستة آلاف درهم سنويا [60] ؛ 2 ـ الطبقتين الثانية والثالثة من المهاجرين ، إذ أصبح كل عضو فيهما يتقاضى أربعة آلاف درهم سنويا ؛

(59) فيما يتعلق بالعراقيين خاصّة ، يمكن اقتراح التصنيف التالي للروادف : 1) الروادف الذين التحقوا بالجيش قبل فتح المدائن (1500 درهم) ، 2) الروادف الذين التحقوا بالجيش قبل معركة جلولاء (1000 درهم) ، 3) الروادف الذين التحقوا بالجيش قبل ادخال التعديلات على نظام العطاء (500 درهم) ، 4) الروادف الذين تم تسجيلهم في الديوان بعد ذلك (300 درهم) .

(60) قارن : أولا ، رواية مرفوعة إلى التابعي مصعب بن سعد تقول " فرض عمر ستة آلاف درهم لأهل بدر من المهاجرين والأنصار " (بلاذري ، **فتوح** ، ص 557 س 15 ابن سعد ، ج 3 ، ص 219 س 15 ، ابو عبيد ، **أموال** ، ص 225 ـ 6 . فيما يتعلق بمصعب بن سعد ، انظر بخاري ، **التاريخ الكبير**، حيدراباد 1941 . ، ج 4 ، ترجمة رقم 1514) ؛ وثانيا ، رواية أخرى مرفوعة إلى التابعي سالم بن أبي الجعد مفادها أنّ عمار بن ياسر ، وهو من أهل بدر ، كان يتقاضى ستة آلاف درهم سنويا (بلاذري ، **فتوح** ، ص 559 س 17 ، أبو عبيد ، **أموال** ، ص 236 س 9 . فيما يتعلق بسالم بن أبي الجعد ، انظر بخاري ، ترجمة رقم 2132) .

3 ـ رجال القبائل المشاركين في الفتوح من غير من سبق ، وكانوا يشكّلون معظم الجيش الاسلامي ؛ أصبح كلّ واحد منهم يتقاضى ألفي درهم سنويا [61] .

في ضوء ما تقدّم ، يمكن وضع الجدول التالي ، الذي يبين الخطوط العريضة لأول نظام عطاء يضعه عمر بن الخطاب لتنظيم توزيع عوائد الفتوح :

أسس تصنيف طبقات العطاء :

1 ـ السابقة في الهجرة إلى المدينة (خاص بالمهاجرين والأنصار) .
2 ـ بعد الدّار وقربها من المهاجر (خاص بالمقاتلة في الأمصار) .
3 ـ الفضل والغناء (لحالات فردية) .

طبقات العطاء ومقاديره بالدّرهم :

- أولا : أهل المدينة :

1 ـ المهاجرون البدريون : 4000 زيدت إلى 5000 .
2 ـ الأنصار : 3000 زيدت إلى 4000 .
3 ـ المهاجرون قبل الحديبية : 2000 زيدت إلى 3000 .
4 ـ المهاجرون قبل فتح مكة : 1000 زيدت إلى 1500 .

ثانيا : أهل الأمصار :

1 ـ قبائل جنوب الجزيرة : 700 ـ 1000 .

---

(61) تجدر الإشارة إلى أنّ التعديلات على نظام العطاء ، بما ترتب عليها من زيادة هائلة في مخصصات المقاتلة ، كانت قد تزامنت مع توجه الحكومة الإسلامية إلى إجراء عملية مسح شاملة على الأراضي الخراجية في المناطق المفتوحة بهدف الوصول إلى إحصاء دقيق للأراضي الخاضعة للضريبة وتنويع الخراج المفروض عليها تبعا لنوع الإنتاج ـ وهي عملية أسفرت عن زيادة كبيرة في العوائد .

2 ـ قبائل غرب الجزيرة : 600 ـ 800 .
3 ـ قبائل وسط اتلجزيرة : 300 ـ 400 .
4 ـ قبائل شرق الجزيرة : 220 ـ 250 .

خـاتمـــة :

في حديثها عن نظام العطاء وإجراءات توزيع الثروة عموما ، تقول Lura Vaglieri « لا يبـدو أنّ أي شخص قـد احـتج على هذا (أي على نظام العطاء) أثناء حياة عمـر ، ربّما لأنّ الفتـرة التي مـرت بين تدوين الديوان ووفـاته كـانت قصيرة جـدا ، أو لأنّه حـصل على مـوافقـة على إجراءاته في اجتماع للقادة العسكريين عقد بالجابية بالقرب من دمشق ، أو لأنّ سلطته كانت من القوّة بحيث لم يجرؤ أحد على معارضته »[62] . إنّ مـا تقـوله Vaglieri هنا يمثّل اتجـاها عـامـا في دراسـات التـاريخ الإسلامي المبكّر ، وهو اتجاه تولد بصورة طبيعية عن أزمة اللامعلومات التي تعـاني منها المصادر فيما يتعلّق بردّة الفعل إزاء الحزمة الأولى من التشـريعات الخاصة بتوزيع ثروة الفتوح . لكن ثبت الآن أنّ هذا الإتجاه غير صحيح وأنّ احتجاجات الأمصار ضد السياسة المالية للمدينة لم تنتظر حتى خلافة عثمان لتعلن عن نفسها بقوة ، بل فعلت ذلك منذ وقت مبكّر من خلافة عمر واستمرت بعد ذلك تلاحقه إلى نهاية حياته .

فالتعديلات الجوهرية التي أدخلها عمر على نظام العطاء كشفت عن الأبعاد الحقيقية للشذرات الإخبارية المتعلقة بسياسة الخلافة في توزيع عـوائد الفتـوح . إنّ تلك الشـذرات ، بالإضافة إلى أنّها تقـبع في زاوية معتمة في المصادر ، تشير فقط إلى مشاعر من عدم الرضى وتوحي بأن هذه المشاعر كانت باهتة ومؤقتة بحيث تلاشت بسرعة أمام « حزم

Cambridge History of Islam, vo. 1, p. 65. (62)

عمر » وقوّة حجّته ، وهو ما نفهمه من أخبار المواجهات بينه وبين الأنصار في المدينة ، وربيعة في العراق ، ولخم وجذام في الشّام [63] . لكن الأمر كان ، بالتأكيد ، أكثر خطورة ممّا يبدو هنا . فتراجع عمر عن سياسة التفضيل يعني أنّ الإستياء من هذه السياسة كان قويا وأنّه كان يتعاظم يوما بعد يوم حتى فاق قدرة الخليفة على الإستمرار في تجاهله . إنّ تعاظم الإستياء قابل للتفسير ، على الأقل بالنسبة إلى العراق ، حيث تركّزت حركة المعارضة في الفترة المبكّرة من الإسلام . فخلال الفترة التي سبقت تعديل نظام العطاء ، كانت أعداد المقاتلة الشماليين هناك تزداد ازديادا سريعا ومطردا نتيجة للهجرة الكثيفة من الصحاري المجاورة ومنطقة نجد [64] ، وكان هؤلاء المهاجرون الجدد يعززون تلقائيا مواقف إخوانهم في النسب ممن شاركوا في فتح السواد جنبا إلى جنب مع أهل اليمن والحجاز لكنّهم مع ذلك وجدوا أنفسهم يوضعون في أدنى مراتب العطاء وبالتالي يحصلون في بعض الأحيان على أقل ممّا يحصل عليه نظراؤهم ممن « بعدت داره » .

إنّ تراجع عمر عن سياسة التفضيل في العطاء كان انتصارا كبيرا لعرب الشمال ، لكنّه مع ذلك لم يكن كافيا لإنهاء شعورهم بالتمييز . فالبند الخاص بالروادف في النظام الجديد أدى تلقائيا إلى ظهور تباينات طبقية عبر نفس التقاطعات القبلية السابقة ، وهو وضع تجلى بصفة خاصة بالكوفة ، المدينة المنقسمة استيطانيا بين شماليين وجنوبيين . بعبارة أكثر تفصيلا ، كان معظم الملتحقين الجدد بجيش الكوفة (الروادف) ينتمون إلى القبائل الشمالية ، وكان نظام الإستيطان يقضي بإلحاقهم تنظيميا بقبائلهم وتوطينهم معها في خططها الخاصة بها . الآن ، كان هؤلاء الروادف عند

(63) انظر أعلاه ، ص 176 و 180 .

(64) انظر : Ramini, *Origins of Crisis*, pp. 126-8.

تعديل نظام العطاء يشكلون غالبية في قبائلهم ، وبما أنّ النظام المعدل أعطاهم رواتب رمزية عموما بالقياس إلى من سبقهم من أهل القادسيّة (1 ـ 10 في معظم الحالات) ، فكان لا بدّ أن تتأثر مستويات دخول القبائل الشمالية بشكل سلبي حاد إذا ما قورنت بالقبائل اليمنية والحجازية ، التي كان مهاجرتها يفضلون الاستقرار في الشام أو مصر . بالطبع كانت هذه الحالة من التفاوتات الملحوظة في مستوى المعيشة بين قبائل الكوفة تزداد سوءا مع مرور الوقت وتدفق مهاجرين جدد إلى المدينة . من هنا ، كان من المتوقع أن يشنّ زعماء الشمال حملة جديدة من الضغوط على الخلافة لحملها على تحسين أوضاع اتباعهم وإزالة الفوارق بينهم وبين نظرائهم مقاتلة الجنوب . إنّ المصادر نفسها لا تشير إلى شيء من هذه الضغوط ، لكنها ، من جانب آخر ، تخبرنا أنّ الخليفة أصدر في أواخر أيامه مرسوما يقضي بجعل أعطيات الروادف الملتحقين بجيش الكوفة حتى معركة نهاوند (21 / 22 هج) ألفي درهم (65) ، أي ساواهم بأهل القادسية . هذا التعديل في نظام العطاء ، مهما كان جانبيا ، لم يكن ليرى النور دون أن تكون وراءه مطالبات متلاحقة لا تقل في شدّتها وتصميمها عن المطالبات التي أفضت إلى التعديل الأول .

إنّ أهل اليمن والحجاز هم أيضا كانت لديهم تصوراتهم الخاصة بهم فيما يتعلق بتوزيع الثروة ، ويبدو أنّهم بذلوا كل ما في وسعهم لإقناع

---

(65) جاء في رواية عن سيف بن عمر : «والحق عمر من شهد نهاوند فأبلى من الروادف بلاء فاضلا في ألفين » (طبري ، سلسلة 1 ، ص 2633 س 17) . لا يبدو أن سيفا يشير هنا إلى أفراد أو إلى جماعات محدودة من المشاركين الروادف : هناك رواية أخرى له حول الموضوع (طبري ، سلسلة 1 ، ص 2616 س 4 ـ 5) تتضمن أن « من شهد نهاوند فأبلى من الروادف » كانوا في الواقع جميع الروادف الذين شهدوا المعركة ، وهو نفسه يشير في رواية ثالثة (طبري ، سلسلة 1 ، ص 2540 س 5 ـ) إلى أن كل الروادف الذين قاتلوا في تستر (بعد نهاوند بنحو عام) اعتبروا أهل بلاء ، ومن ثم زيد عطاؤهم إلى 2000 درهم .

الخليفة بهذه التصورات وترجمتها إلى واقع . فنظام العطاء القديم أعطاهم أفضلية واضحة على عرب الشمال ، وهذا في حد ذاته دليل قوي ، وإن لم يكن مباشرا ، على أنّهم تركوا بصمات كبيرة على هذا النظام . والمرء لا يحتاج إلى كبير ذكاء ليدرك أنّ عمر في حجاجه ضد المعترضين على التفضيل وتذكيره في هذا السياق بما تجشمه الجنوبيون من مشقّة السّفر ومشقّة فراقهم لقراهم ومزارعهم (66) ، إنّما كان في الواقع يردد المبررات نفسها التي قدموها له هم أنفسهم لإقناعه بأن العدل في توزيع الثروة إنّما يكمن في التفضيل .

غير أنّ التفضيل كما رآه أهل اليمن والحجاز لم يقتصر على وضعهم في أعلى سلم العطاء في الأمصار ، بل تخطى ذلك إلى السماح لهم بتأسيس ملكيات زراعية على حساب الصوافي (67) . إنّ رواية الجاحظ سالفة الذكر ، بينما تشير إلى كل من مشقتي السفر وترك الأرض بوصفهما أساسين لتفضيل الجنوبيين على غيرهم ، لا تذكر إن كان الخليفة قد ميّز بين جنوبيين أصحاب أملاك في الجزيرة وبين جنوبيين آخرين أعراب غير ملاكين ، أي بين من عانى المشقتين معا وبين من عانى واحدة منهما فقط . لكننا نفهم من مصادر أخرى أنّ الخليفة قد ميّز بالفعل . فهناك رواية متكررة تذكر أنّ عمر أقطع زعيم بجيلة آنذاك ، جرير بن عبد اللّه ، أرضا في العراق ، لكنّه طلب منه بعد ثلاث سنوات أن يعيدها إلى ملكية الدّولة (68) . هذه الرواية تقتضي التأكيد على حقيقتين : أولا ،

---

(66) كما جاء في ردوده على ربيعة ولخم وجذام (أعلاه ص 10 ـ 11) ، وكما يستنتج من رواية الجاحظ (أعلاه ، ص 10) .

(67) قارن ملاحظات Dennett على هذا النّوع من الأراضي (*Convertion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge 1950, pp. 26 f.).

(68) أبو يوسف ، ص 38 س 1 ، بلاذري ، **فتوح** ، ص 327 ـ 9 ؛ طبري ، سلسلة 1 ، ص 2183 س 31 ـ 2197 س 51 .

فترة السنوات الثلاث المذكورة في الرواية لا بدّ أن تكون قد ابتدأت مع الشروع في الإجراءات التنظيمية الأولى المتعلقة بتوطين المقاتلة وتوزيع عوائد الفتوح ، أي في سنة 16 / 17 هج [69] ؛ وثانيا ، جرير بن عبد الله لم يكن يشكّل استثناء بأية حال ، فهناك أساس قوي للإعتقاد بأنّه كان واحدا من بين عدد من زعماء قبائل حصلوا على امتيازات مشابهة تمّ جردهم عمر من هذه الإمتيازات لاحقا : فابن رجب يخبرنا أنّ الأشعث بن قيس الكندي تلقى كتابا من عمر يأمره فيه أن يعيد إليه تلك الأراضي التي كان قد أقطعها له [70] ، ويذكر ياقوت من جانبه أسماء هذه الأراضي المقطعة للأشعث [71] ؛ وكذلك نفهم من إشارات يوردها أبو يوسف أنّ عمر منح قطائع على نطاق واسع في سواد العراق [72] . هذه المعلومات عن قطائع عمر تكمل بمعنى أو بآخر رواية الجاحظ من حيث أنّها تشير إلى أسلوب الخليفة في تعويض من « كانوا أصحاب قرى ومزارع فتركوا أراضيهم رغبة في الهجرة » . أمّ القطائع نفسها فكانت ، في حقيقة الأمر ، جزءا لا يتجزأ من سياسة التفضيل التي أنتهجها عمر وجاءت في جميع تفاصيلها محققة لمطالب اليمنيين والحجازيين ، وبخاصة أهل الحضر منهم .

---

(69) تشير وثيقة اكتشفت حديثا (Raminini, *Origins of crisis*, ch. 6, n. 26) إلى أن جريرا لم يكن في العراق قبل التحضير للقادسية في وقت متأخر من سنة 15 هج . هذا ينهي الاعتقاد السائد بأن جريرا كان هناك منذ بداية سنة 14 هج (انظر : Hill, D. R., *The Termination of hostilites in the early Arab Conquests, A. D. 634-656*, London 1971; Donner, Conquests, pp. 178 f.)

(70) اقتبسها جودة ، **العرب والأرض** ، ص 92 .

(71) **معجم البلدان** ، ج 3 ، ص 570 س 1 .

(72) ص 68 ـ 9 ، 72 س 16 ، 74 س 8 ـ . وهناك رواية لسيف في الطبري تشير ، كما يبدو ، إلى الوضع نفسه (سلسلة 1 ، ص 2376 س 1 ـ ؛ قارن ص 2467 س 1) .

من الواضح أنّ جانب الإقطاع هو الجانب الأكثر خطورة في سياسة التفضيل ، وبالتالي يتوقع المرء أن تكون إجراءات عمر على هذا الصعيد قد أثارت موجة من الاحتجاج فاقت في عنفها ، وأيضا في سعة نطاقها موجة الاحتجاج على نظام العطاء القديم . فالتناقضات الإجتماعية والاقتصادية المترتبة على الإقطاع تمثل بعدا واحدا فقط في تخوفات الشماليين . هناك أيضا ، وربّما هذا هو الأهم ، ما يعنيه إقطاع زعماء الجنوب من زيادة في قوة نفوذهم السياسي ، القوي أصلا بسبب الغلبة العددية لأتباعهم أولا ، وبسبب روابطهم التقليدية بالحجاز وبالتالي بالنّخبة الحاكمة في المدينة ثانيا . أيضا ، زادت الإجراءات الإقطاعية من خطورة الوضع من حيث أنّها وسعت قاعدة المعارضة للخلافة. فقد أوجدت قواسم مشتركة بين عرب الشمال من ناحية ، والعشائر البدوية في أوساط قبائل اليمن والحجاز من الناحية الأخرى . فهؤلاء كأولئك لم تكن لهم ملكيات زراعية في الجزيرة تؤهلهم للإستفادة من إجراءات التعويض التي أقرها الخليفة . وهكذا يستطيع المرء الآن أن يفهم بصورة أدق اضطرار عمر إلى التراجع عن منائحه الأقطاعية ، وهو تراجع تكشف عنه الروايات سالفة الذكر الخاصة بجرير بن عبد الله البجلي والأشعث بن قيس الكندي . بهذا التراجع ، وليس فقط بتراجعه عن تمييز الجنوبيين في العطاء ، أنهى عمر، مرة واحدة وإلى الأبد ، العمل بسياسة التفضيل .

لم يكن قرار العمل بسياسة التسوية في العطاء ليثير تحفظات ملموسة في صفوف أهل اليمن والحجاز، شكرا لما واكبه من زيادات كبيرة في أعطيات جميع الأطراف . لكن قرار إلغاء الإقطاع كان له ، في المقابل ، قصّة أخرى . إنّ المصادر لا تحتوي على إشارات مباشرة تكشف عن مدى ردة الفعل لدى المتضررين من هذا القرار أو عن الأشكال التي اتخذتها ردّة الفعل تلك . ومع ذلك ، فقد لا نحتاج إلى هذا النّوع من الإشارات لنؤكّد أنّ المتضررين قابلوا تجريدهم من امتيازاتهم بسخط شديد

للغاية قد يكون هو المسؤول عن حالة الإضطراب السياسي في الكوفة كما نراها من خلال التبديل المستمر لولاتها في السنوات الأخيرة من حياة عمر . على أنّ هناك معلومات في سجل خلافة عثمان نستطيع أن نميّز فيها بوضوح ما حدث في زمن عمر على هذا الصعيد . ففي رواية بالغة الأهميّة مرفوعة إلى المدائني ، يقول ياقوت « كان النّاس يقدمون على عثمان بن عفان فيسألونه أن يعوضهم مكان ما خلفوا من أرضهم بالحجاز وتهامة ويقطعهم عوضه بالكوفة والبصرة »[73] .

مضى عمر ، إذن ، تاركا عثمان يواجه معضلة في العراق ، وفي الكوفة بصفة بخاصة : تلك هي تصادم المصالح بين عرب الشمال من جهة ، وبين أهل اليمن والحجاز من الجهة الأخرى ، أو بعبارة أدق ، بين ذوي المنابت الأعرابية وذوي المنابت الحضرية في أوساط مقاتلة المصر . إنّ مراقبة تطور هذه المعضلة في خلافة عثمان أمر يقع خارج حدود الدراسة الحالية . لكن الدراسة الحالية ، حين كشفت عن أنّ تصوّرنا السابق لنظام توزيع الثروة كان مقلوبا رأسا على عقب ، إنّما وضعت أقدامنا على الطريق الصحيح في اتجاه تفسير الأزمة السياسية المبكّرة في الخلافة ، وجعلتنا نمسك بطرف الخيط الذي تجمّعت حوله أحداث العلاقة المتوترة بين مجتمع الأمصار والسلطة المركزية في المدينة . إنّ أي بحث في ماهيّة تلك الأزمة ينبغي له أن يبدأ من حيث انتهينا هنا .

---

(73) **معجم البلدان** ، ج 1 ، ص 244 ـ 5 .

مصر والتنافس الدولي في البحر الأحمر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

أمال السبكي

المحاولات الدولية المبكّرة للسيطرة على البحر الأحمر في القرن الماضي

تعتبر مصر من أوائل الدول في القارتين الآسيوية والإفريقية وعيا بالأهميّة الإستراتيجية للبحر الأحمر قديما وحديثا . هذا الوعي الذي ترجم في حذق وتأنّ على يد الأسرة العلوية ، حيث نجح (محمد علي) وخلفاؤه في مدّ النّفوذ المصري إلى السّودان والصّومال والحبشة ، وبذلك أضحت الموانى السودانيّة ، بالإضافة لبربره وسواكن ومصوع محط إدارة القوات المصرية وإشرافها . وبدت أمام القوى الأوربية الفاعلة ـ آنذاك ـ وكأنّها الوريث الحقيقي للوجود العثماني على شواطئ البحر الأحمر الأسيوية والإفريقية .

كما نجحت مصر في توحيد بلاد العرب والسودان وسوريا وربطت مصيرهم السياسي والتجاري بقدرة إدارتها ، وأضحت القوّة الإقليمية الوحيدة القادرة على السيطرة على طرق التجارة بين المشرق والمغرب

بوصول قواتها إلى سواحل الخليج الفارسي وجنوب جزيرة العرب ، كما تأكّد نفوذها بعد أن وضعت جزءآ لا يستهان به من أسطولها التجاري في المحيط الهندي ، مما عوق دون شكّ وسائل الحركة التجارية البريطانيّة ، فأوغر التفوّق العسكري المصري صدر بريطانيا وتزعّمت حركة التدمير الموجهة للإمراطورية المصرية الناشئة حتى أجهزت عليها في مؤتمر لندن الشهير سنة 1840 .

ونظرا للتأكيد المصري على أهميّة البحر الأحمر للأمن القومي المصري فقد تصادمت الحكومات المصرية المتعاقبة بالصراع الإستعماري حول نفس البحر ـ الأحمر ـ ، هذا الصراع الأوربي الذي ظهر على اثر النّموّ الرأسمالي الباحث عن الأسواق والمستعمرات في القارات البكر ، أمّ إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، خصوصا وأنّ العديد من الدول الأوربية قد تخلّت عن سياستها التقليدية السابقة حول حريّة التجارة في البحار والمحيطات ، واتجهت للإحتكار بدعوى السبق في السيطرة على مواني ومفاتيح بعض البحار ، ممّا أتاح لها أولوية في استخدامه أو في تنسيق المرور التجاري داخله . وعليه بدأت الجولات الهولندية والأمريكية تبحث عن تجارة الشرق منذ أواخر القرن الثامن عشر وبدايات التاسع عشر ، حيث تزامنت تلك الجولات بحركة القوات المصرية العلوية الباحثة عن أسواق لتصدير القطن المصري طويل التيله وكذلك الحاصلات الزراعية المدرّة للنقد الأجنبي . هذه الأموال الضرورية لبناء أسطولي مصر التجاري والعسكري .

لذا أضحى الحفاظ على الوجود المصري قائما في البحر الأحمر من دعامات الأمن القومي بعد قناة السويس التي ربطت بين البحر الأحمر والبحر الأبيض ، لأنّها اختصرت طرق التّجارة ورحلات الأبحار إلى النصف تقريبا بعد تحويل التجارة من رأس الرجاء الصالح إلى القناة .

وبعد أن وفّرت مصر الخدمات التي سهّلت عملية نقل البضائع من داخل مصر إلى خارجها عبر شبكة من السكك الحديدة ربطت معظم محافظات القطر بالموانى المطلة على البحرين الأبيض والأحمر ، وشرعت في إضاءتهما بالفنارات البحرية لتأمين سلامة الرحلات التجارية سواء للبضائع أو للأفراد .

لكلّ هذا لم يكن طريق مصر ممهّدا أثناء عمليات تثبيت النفوذ بالمنطقة المذكورة ، حيث داهمتها خطوات التجار الأمريكيين الباحثين عن التجارة اليمنية ، فكانت محاولات بعض من المغامرين الأمريكيين في مقدّمتهم مواطنو (ماساشوستي Massachusetts) ـ الذين كانوا يشكلون مجتمعا بحريا نشيطا ـ التجول في المحيط الهندي وجنوب المحيط الهادي حتى وصلوا إلى شرق إفريقيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، إلاّ أنّ تلك الأسواق كانت حكرا على شركة الهند الشرقية الإنجليزية التي اعتبرت أنّ التجارة اليمنية جزءا مكملا لتجارتها القادمة من الهند [1] .

خصوصا وأنّ السياسة البريطانية كانت قد نجحت في تأسيس وكالات تجارية تابعة للشركة الشرقية في اليمن منها (مخا ـ اللحية ـ الحديدة) وكذا (جدّة) أدارتها شبكة ؛ من التجّار الهنود الذين عرفوا (بالبافيان) وأصبحت الشركة تجني أرباحا طائلة من نشاطاتهم في تجارة البن اليمني ، بعد أن سمحت الدّولة العثمانية لهؤلاء التجار بمشاركتها في تصدير البن اليمني عبر البحر الأحمر ، ومن ثمّ أصبح للوجود البريطاني موضع قدم في البحر الأحمر ، يهدده دون شك أيّة محاولات تأتي من قبل التجار الأمريكيين المغامرين .

وإذا كانت المحاولات البريطانية قد تعرّضت لمنافسة من قبل التجار الأمريكيين الذين أجّلوا مرحلة الاستئثار بالبحر الأحمر أو المشاركة الفاعلة

Coupland, R : East Africa and its Invaders, Pays, Editeur, dali et echhen, p. 322. (1)

في تجارته إلى عقدين لاحقين من القرن التاسع عشر ، فإنّ الهلنديين لم يستطيعوا مقاومة إغراء الاتجار في البن اليمني على مدى الحقبتين الأوليين من القرن التاسع عشر ، ولم يوقفهم التّصدّي المصري لمحاولاتهم ، أو المعوقات التي فرضتها بريطانيا أمام تجارتهم ، إلى أن نجحوا في نقل زراعة البن اليمني إلى جزر الهند الشرقية والغربية ثم أمريكا اللاتينية في النّصف الأول من القرن الماضي . وبذلك خلت الساحة أمام بريطانيا من قوتين من قوى الصراع حول البحر الأحمر مرحليا (2) .

والحقيقة أنّ خروج الهولنديين من حلبة الصّراع حول البن اليمني قد فتح شهية بريطانيا أكثر على تجارة اليمن . ولكنّه قد خلف وراءه تدهورا اقتصاديا وزعزعة أمنية لاستقرار اليمن السياسي ، نظرا لأنّ الصراعات القبلية قد ازدادت عمقا ، وتمحور معظمها حول أحقيّة بعض من القبائل دون غيرها في تصدير البن اليمني للعالم الخارجي ، مما جعل من عملية ظهور الدّويلات اليمنية المنفصلة أمثال (تعز ، وعدن ، وأبو عريش) فأضعفت كيان اليمن وسهّلت عملية اختراقه من قبل الأوربيين(3) .

وبالرّغم من سماح الدّولة العثمانية للحكومة البريطانية بمشاركتها في تصدير البن اليمني إلاّ أنّ تطور القوات المصرية العسكرية على يد (محمد علي) قد خلق ثقة عثمانية في الحكومة المصرية ، ممّا دفعها لعقد معاهدة مع سلطانيّ (عدن ولحج) تقضي بتصدير البن اليمني عبر مصر ومنها إلى ميناء جدّة ، ممّا قلّل بدوره من أرباح الشركة الشرقية البريطانية ودفعها للبحث عن وسيلة تؤمن بها تجارة اليمن وتدعم تجارة الهند على حدّ سواء ، تلك السياسة التي نفّذت في إطارين :

---

(2) Hoskins, H. L. : British Routes ro India, pp. 4 , 5.

(3) عبد الحميد البطريق (دكتور) من تاريخ اليمن الحديث 1517 ـ 1840 ، ص 46 .

الإطار الأول : أن تكون قوّات حكومة بومباي جاهزة للإنطلاق إلى البحر الأحمر عند الحاجة إليها ـ كما حدث عند إخراج القوات الفرنسية من مصر سنة 1801 ـ فتطوق البحر الأحمر من الجنوب ، كما تقابلها قوات قادمة من الشمال عبر المتوسط من لندن ، وبذلك يتسنى للجمعين تدمير قوة بحرية منافسة تعوق مسيرة التجارة الشرقية سواء كانت مصرية أو عثمانية أو أوربية .

أمّا الإطار الثاني : فقد تجلّى بوضوح عند تدمير النفوذ المصري بالكامل سنة 1840 سواء في البحر الأبيض على أرض (الشّام) أو في البحر الأحمر في السودان والسواحل الشرقية للقارة الإفريقية ، ثم في جنوب الجزيرة العربية والحجاز ، وبتلك السياسة ضمنت إزاحة أية قوى محليّة قادرة على التّصدّي لنفوذها ممّا أتاح لها الفرصة كاملة للتصدى للقوى الأوربية المناوئة .

وبالرغم من المحاولات البريطانية المستميتة من أجل الحصول على امتيازات تجارية أفضل بالتقرّب إلى مشايخ المنطقة قبل احتلال (عدن 1839) وبعدها ، فقد ظلت التجارة الأمريكية أحد مصادر الإزعاج المستمر لرجالات الاقتصاد البريطانيين بعد أن وصلت أعداد السّفن التجارية الأمريكية الراسية في (زنجبار) في الفترة الممتدة من (1832 ـ 1834) اثنان وثلاثين سفينة أمريكية ، عرّجت معظمها إلى جنوب البحر الأحمر ، في الوقت الذي كانت أعداد السفن البريطانية المتجهة لنفس الميناء لا تزيد عن سبعة فقط .

هذا بالإضافة لنجاح عدد من السفن الأمريكية في نقل البن اليمني من ميناء (مخا) إلى ميناء (بوسطن) ، وبذلك أصبحت نصف تجارة البن اليمني محتكرة من قبل التجار الأمريكيين ، مما شجّع حكومة الولايات المتحدة على عقد أول اتفاقية مع سلطان (مسقط وزنجبار) سنة 1833 ،

ولعلّ موافقة السلطان على عقد تلك المعاهدة يعد دليلا على وثوقه من أنّ التجّار الأمريكيين قادرون على التصدّي للإحتكار البريطاني لتجارة الشرق في البحر الأحمر والمحيط الهندي [4] .

لكل هذا نعتقد أنّ مسارعة بريطانيا في احتلال (عدن) لم يكن بسبب خطورة النفوذ المصري وحده ، بل لعلّ المشاركة الأمريكية في تجارة البحر الأحمر كان لها دور حاسم في تعجيل عملية الإحتلال ، خصوصا وأنّ قنصل بريطانيا في مصر (كامبل) سنة 1837 كان قد أكّد على نفس المضمون ، وشجّع خارجية بلاده على الإسراع باحتلال (عدن) ، حرصا من جانبه على تحجيم النفوذ الأمريكي ، والسيطرة على كلّ ما تنتجه اليمن من محصول البن ، ونفّذت الحكومة البريطانية بدقّة نصيحة قنصلها في مصر عام 1839 [5] .

وقد وفّر احتلال (عدن) العديد من المميزات لبريطانيا فقد استخدمت المدينة محطة لتموين السفن بالفحم والمياه والمؤن اللازمة ، نظرا لوقوعها في منتصف الطريق تقريبا بين بومباي والسويس ، بالإضافة لصلاحية ميناءها للملاحة طوال فصول السنة . كما استخدمت (عدن) في صد النفوذ المصري في البحر الأحمر . واضطرت مصر إلى تسليم منطقة (تهامه اليمنية) المطلة على البحر الأحمر والقريبة من (عدن) للشريف حسين بن علي حيدر حاكم (أبي عزيمر) عاصمة المخلاف السليماني بشمالي اليمن ليحكمها ممثلا للباب العالي مباشرة .

كما اعتبرت الحكومة البريطانية (عدن) منطقة دفاعية أمامية فيما وراء نطاق حدودها ، لمواجهة المنافسة القادمة من روسيا القيصرية التي

---

(4) حمزة علي ابراهيم لقمان (تاريخ عدن وجنوب الجزيرة العربية) ص 221 .

(5) F. O. 78/318 : from Palmarston to Campell, March, 1, 1837.

كانت تهدف الوثوب على المصالح البريطانية عبر استامبول والعراق وإيران من جهة ، ومن قبل فرنسا التي كانت تتسلل لتحقيق غاياتها في داخل إفريقيا من جهة ثانية ، بالإضافة لأهميّة (عدن) في صدّ النفوذ النمساوي الراغب في السيطرة على سوقطرة) الواقعة أمام القرن الإفريقي ، وعند المدخل الجنوبي لخليج (عدن) من جهة ثالثة طبقا لما ورد في تصريحات بعض المسؤولين البريطانيين آنذاك (6) .

هذا ولقد أضاف سوء إدارة الشريف (حسين بن علي) حاكم (تهامة اليمن) ميزة حيوية لميناء (عدن) حيث كانت سياسته الرامية إلى زيادة الضرائب على البضائع البريطانية ، وعلى التجار المحليين من أبناء بلدته دافعا قويا لهجرة الكثير من السكّان والتجار إلى (عدن) ، التي كانت تفتقر للكثافة السكّانية . وأدّى موقفه هذا إلى اضمحلال وتدهور أهميّة ميناء (مخا) عاصمة تهامه . ورواج التجارة في (عدن) ، ممّا دفع بريطانيا لجعلها ميناءًا حرّا مفتوحا للتجارة العالمية في عام 1850 ، ولم يمض أكثر من عامين على تلك السياسة حتى أصبحت (عدن) الميناء الوحيد لتصدير جميع محاصيل البن اليمني ، وبدت السياسة البريطانية وكأنّها أداة جذب للسكّان والتجارة معا (7) .

خصوصا وأنّ (عدن) لا تمثّل المفتاح الجنوبي للبحر الأحمر فحسب بل أنّها تشكّل نقطة ارتكاز وسيطة بين الهند وحتى موانئ البحر المتوسط في الشمال فهيأت بموقعها المسيطر على (عدن) القبض على زمام الأمور في جنوب جزيرة العرب ، وكذا الخليج الفارسي في سهولة ويسر ، بالإضافة لقدرته على اختراق الطرق المؤدّية إلى (زنزبار) وسواحل افريقيا الشرقية في الصومال أو الحبشة . وأثبتت تلك الميزات جميعها

Water Field, G : Soltans of Adan, London - 1968. (6)

Little, T : Sonth Arabia and Conflict, London Pall Mail, 1868, p. 186. (7)

القيمة الإستراتيجية (لعدن). لهذا حولت بريطانيا عدن تلك الرأس الصغيرة ذات الصخور الكاحلة بسرعة فائقة إلى مدينة مهمّة محصّنة ، ازدهرت فيها التجارة واتخذتها قاعدة للتوسّع في الأقاليم المجاورة . ومنها انطلقت القوات البريطانية إلى جزيرة (باب) التي كانت تتحكم في مدخل (قبّة الحراب) ، ثم على جزيرة (ايفات) التي كانت تشرف على ميناء زيلغ . كما سيطروا على جزيرة (موسى) التي كانت تفتقر إلى المياه لولا موقعها داخل خليج (تاجورة) الذي جعل منها نقطة استراتيجية في غاية الأهميّة مما يسّر لها التحكّم في رأس طريق تجارة القوافل ، الذي يتوغّل مع وادي (الحواش) في بلاد الحبشة ، مستندين في ذلك إلى إحدى المعاهدات التي وقعت بين الكابتن (مورسبي) في 1841 وأحد مشايخ تاجورة .

واستمرّت بريطانيا بنفس القوّة تنفّذ سياستها التجارية ، فدخلت في مفاوضات مع إمام اليمن ونجحت في الحصول على حقّ الإتجار مع المناطق الجنوبية من الجزيرة العربية .. ورفعت العلم البريطاني على (زيلع) وعلى (تاجورة) كما حاولوا التدخّل في شؤون (مصوع) لولا سبق إيطاليا [8] وكان الطابع المميّز للسياسة البريطانية في جنوب اليمن يعتمد على الإلتزام بالمرونة السياسية ، ولتحقيق ذلك بدأت بعقد معاهدات ولاء مع زعماء القبائل . وصرفت الرواتب الشهرية أو السنوية لهم بالقدر الذي يتناسب ومكانة كل منهم ، مع إطلاق مدافع الترحيب والتوديع لمن يصل منهم إلى (عدن) . أو يغادرها تعبيرا عن احترام الإدارة البريطانية لسيادتهم الإسمية . ولم تأل جهدا في منحهم الألقاب والنّياشين ، وتخصيص الهدايا الثمينة لمن يثبت منهم اخلاصه للسلطات البريطانية ، واستمر البريطانيون يتدخلون في شؤون القبائل المحلية مما صعّب إتمام الوحدة الوطنية بينهم [9].

(8) جلال يحي (دكتور) « البحر الأحمر والإستعمار » المكتبة الثقافية سنة 1962 ص 32 .

(9) فاروق أباضة (دكتور) « السياسة البريطانية في البحر الأحمر(1839 ـ 1918) الهيئة العامة للكتّاب 1976 ـ ص 228 .

ثم أرسلت حكومة الهند الكابتن (وليام كورنواليس هاريس) لعقد معاهدة صداقة وتجارة مع ملك (شوا) ، تم توقيعها بالفعل في 16 نوفمبر سنة 1841 . وكان من أهم بنودها « عدم فرض أية رسوم تزيد عن 5% من قيمة البضائع الإنجليزية التي تدخل الحبشة ، كما تعهّد فيها كل من ملك الحبشة وملك إنجلترا ببذل جهودهما للإبقاء على طرق التجارة مفتوحة ، وكذا تأمين المواصلات مع سواحل البحر الأحمر . والمحافظة على سلامة التجارة والبضائع والأموال . وتعهّدت الحبشة بتأمين سفر الإنجليز سواء أكانوا يرغبون في الإقامة في الحبشة أم في مواصلة السير فيما وراء حدودها .

ومن (عدن) أيضا انطلقت إلى الجزر المجاورة للبحر الأحمر وأمام السّاحل الشرقي لإفريقيا ، باعتبارهما ركائز يمكن الإنطلاق منها لرعاية المصالح البريطانية هناك . وتحقيقا لهذا الاتجاه فقد استولت على جزر (كوريا موريا) 1856 ، وحولتها إلى مستعمرة بريطانية ، وكان هدفها الحقيقي من وراء ذلك العثور على موقع بري في جنوب الجزيرة العربية ، يتوسط المسافة تقريبا بين (عدن) و (مسقط) [10] .

ثم قام البريطانيون وبناء على توصيات (كوجلان) المقيم السياسي البريطاني الأول في (عدن) باحتلال جزيرة (بريم) في 26 يناير سنة 1857 - وبريم الآن تقع ضمن الأراضي السعودية وقريبة جدا من اتحاد الإمارات العربية ، كما يوجد خط بري يربط بينها وبين أبو ظبي - بالإضافة لكونها تشكّل واحة في الظهير الصحراوي للخليج الفارسي [11] - بدعوى حاجتهم لبناء فنار في تلك الجزيرة لإرشاد السفن ، غير أنّهم واجهوا مشكلة توفير المياه العذبة التي افتقرت إليها الجزيرة ، خاصة وأنّ

---

(10) فتروق أباظة (دكتور) المرجع السابق ص 317 .

(11) الأطلس الجغرافي .

غايتهم لم تكن قاصرة على توفير المياه للإستهلاك اليومي ، بل لتخزين كميات وفيرة منه لمواجهة الطوارئ إذا ما حطمت الرياح الشديد القوارب التي تنقل المياه العذبة إلى جزيرة بريم من (عدن) ، وعلى الرغم من أنّهم أقاموا فنارا وبعض الأبنية للسكنى في بريم ، كما أقاموا الخزانات لحفظ المياه ، إلاّ أنهم ظلوا قلقين من تزايد النشاط الفرنسي بالقرب من الجزيرة ، فاستخدموا بريم مركزا لمقاومة هذا النشاط وبالفعل نجحت سياستهم في الحيلولة دون دخول فرنسا أو اقترابها من تلك المناطق .

وبعد مرور عامين فقط من احتلال (كوريا موريا) و (بريم) استولوا على جزيرة (كمران) 1859 - وهي تشكّل جزيرة ملاصقة لساحل اللحية اليمني شمال (الحديدة) وتبعد عنها بحوالي ثمانين كم - وهي تشكل مع جزر (فرسان) وجزر (دهلك) بابا جنوبيا في مواجهة (باب المندب) في جنوب البحر الأحمر .

ولا شك أنّ سياسة بريطانيا الاستعمارية قد تغيّرت كثيرا تجاه البحر الأحمر بعد نجاحها في قمع ثورة الهند الكبرى 1857 - 1858 ، تلك الثورة التي استخدمت فيها بريطانيا كافة وسائل البطش والعنف لحرصها الدائم على بقاء الهند في قبضتها . وعلى إثر النجاح البريطاني الساحق بالهند انتقل زمام الأمور من يد شركة الهند البريطانية إلى الحكومة البريطانية ذاتها . واستمرت مساعيها لتأمين كافة الطرق المؤدية إلى الهنددائمة ، ولم يكن الإهتمام بإنارة البحر الأحمر بفنارات والسيطرة على موانيه إلاّ مرحلة من مراحل تدعيم هذا النفوذ بل لعلّ صراعها ضد فرنسا في (أوبوك) وضد إيطاليا في (عصب) والاندفاع في شراء أسهم قناة السويس واحتلال مصر والسودان بعد ذلك ما هي إلا مراحل أساسية للحفاظ على جوهرة التاج البريطاني .

ونتيجة للنشاط البريطاني الملحوظ فقد بدأت فرنسا بدورها تتحرّك وحاولت قصارى جهدها للعثور على محطة بحرية على طول الطريق الذي سيصبح ـ بعد افتتاح قناة السويس ـ أقصر طريق للملاحة ، واختارت لذلك (أوبوك) لتجعل منها قاعدة بحرية قائمة بذاتها ، وبعيدة عن القاعدة البريطانية في (عدن) لاستخدامها في نقل التجارة من الشرق الأقصى حتى غرب أوربا .

ولقد استغلّت فرنسا بعد ذلك حادثة مقتل نائب قنصلها في (عدن) 1859 واتهمت حاكم (زيلع) بالتواطؤ في الأمر ، وبدأت التحقيقات التي انتهت بعقد اتفاقيات مع مشايخ الصومال 1862 ، تنازل بمقتضاها بعض المشايخ الصوماليين عن ميناء (أوبوك) لفرنسا نظير عشرة آلاف ريال ، كما تعهدوا بالعمل على تسهيل تجارة الفرنسيين مع البلاد الداخلية ، كما اتفقوا على أن يُترك الرّعاة الفرنسيون الراغبون في الإقامة في (أوبوك) يرعون قطعان مواشيهم على مرتفعات (تاجورة) وبالقرب من (جيبوتي) وعلى أن يأخذوا الملح من بحيرة (عسل) الواقعة إلى الداخل ، كما تعهّد المشايخ بعدم الدخول في أية مفاوضات مع أية دولة أجنبية غير فرنسا . كما وافقوا على استبدال أرض (أوبوك) بغيرها في (قبة الخراب) إذا ما ثبت عدم صلاحية هذا الميناء للملاحة . أو لرسّو السّفن وبنفس الشروط السابقة [12] .

ولمّا كانت السياسة البريطانية قد تغيرت تجاه مصر بعد افتتاح قناة السويس للملاحة الدولية في عام 1869 ، وبعد أن لاحظ البريطانيّون أنّ الخديوي إسماعيل أضحى لقمة سائغة للسياسة الفرنسية المنافسة لبريطانيا ، اندفعت بريطانيا للإسراع بشراء أسهم القناة من الخديوي المفلس بالتواطؤ مع فرنسا . ثم دخلت عملية الإشراف على مالية مصر

(12) جلال يحيى (دكتور) (المرجع السابق) ص 36 .

من خلال (صندوق الدين العام) إلى أن انتهى الموقف بالإحتلال البريطاني لمصر عام 1882 .

وعليه رأت بريطانيا أنّها لو قرّرت ضم مصر نهائيا إلى مستعمراتها وأرغمت الباب العالي على قبول ذلك لأنهت السيادة العثمانية على مصر ولأصبحت القناة - بالرغم من أنّها تجري في أرض مصرية - تابعة لإنجلترا وكذلك لو فرضت الحماية عليها لأصبحت قناة السويس تحت إشرافها العام . إلا أنّها كانت تخشى من رد فعل الرأي العام الدولي . وتصوّرت أنها إذا ضمنت للدول البحرية حرية المرور في القناة وأكّدت صفة القناة الدولية ربّما تتجاهل الدّول موعد جلاء الإنجليز عن مصر .

ولـمّا رأت الدول الأوربية أنّ انجلترا تؤكّد دائما بأنّه ليس من السّهل فصل مصر عن مسألة القناة وكنتيجة لوجود الاحتلال فقد أصبح لها بالفعل مركز مميّز في استخدامات القناة ، وعليه لجأت كل من (ألمانيا - المجر - إسبانيا - فرنسا - هولندا - إيطاليا - روسيا - تركيا) إلى الدخول في مفاوضات لتحديد مركز القناة الملاحي باعتباره مجرى مائيا عالميا هاما . وتمّ التّوصّل إلى تحديد صفة القناة الدولية مع الإعتراف بتبعيتها للحكومة المصرية وبحق مصر في الدفاع عنها في معاهدة اسطمبول 29 أكتوبر 1888 [13] .

وقد احتوت تلك المعهادة على سبع عشرة مادة من أهم بنودها « أن تكون قناة السويس حرة دائما ومفتوحة وقت السلم والحرب لكل سفينة تجارية أو حربية دون تمييز لجنسيتها ، وعلى هذا اتفقت الدول المتعاقدة على ألاّ تعوق حريّة استخدام القناة في وقت السلم أو الحرب ، وألاّ تخضع أبدا لحق الحصار. بعد أن التزم الخديوي بعد أمّ شركة قناة السويس

(13) محمد مصطفى صفوت (دكتور) (انجلترا وقناة السويس) مطابع رمسيس بالإسكندرية عام 1952 ص 103 .

بحفر قناة للمياه العذبة . وتعهّدت الدّول المتعاقدة على احترام جميع المنشآت والمباني والأشغال الخاصّة بالقناة ، والترعة العذبة ، وحرمت استخدام القناة في أية أعمال حربية أو عدوانية ، ومنعت بقاء السّفن المتحاربة بالقناة أكثر من أربع وعشرون ساعة ، ومنعت تزويد السّفن المتحاربة بالجنود من القناة أو موانيها أو الإحتفاظ بسفن حربية بداخلها . كما التزمت الدول المتعاقدة بمراقبة تنفيذ المعاهدة وإخطار الخديوي بأي اعتداء على نصوص الإتفّاق ، مع الإعتراف بحق الخديوي في الدفاع عن مصر وصيانة النظام العام بها . وكذا حق الدولة العثمانية في الدفاع عن ممتلكاتها الواقعة على الشواطئ الشرقية للبحر الأحمر .

وبالرغم من موافقة بريطانيا مع الدول البحرية على احترام سيادة مصر للقناة فلقد كانت أول من اخترق هذا الحق ، بل أنّها تعدّته إلى السيطرة على ممتلكات الباب العالي ومصر في البحر الأحمر ، والسواحل الشرقية لإفريقيا ، ولكي تبقى بريطانيا على مكانتها الفريدة في القناة فلقد نجحت في إقناع الخديوي بإنشاء خط سكة حديد يربط بين القاهرة والسويس لتسهيل عمليات الشحن والتفريغ للبضائع وكذا ربط العاصمة بالقناة . كما أسرعت باحتلال (زيلع) و (بربرة) على الساحل المطل على خليج (عدن) على يد الميجور (هنتر) . كما استغلّت حادثة فاشودة الشهيرة لإخلاء السودان من القواة العسكرية المصرية ، تمهيدا لإعلان الحكم الثنائي (المصري ابريطاني) عليه في عام 1899 .

موقف بريطانيا من التّوسّع الإيطالي في جنوب البحر الأحمر

ظهرت إيطاليا كمنافس جديد للنفوذ البريطاني بعد فرنسا ، نظرا لأن إيطاليا الموحّدة أرادت السّير على نهج سياسة الدّول الاستعمارية

العظمى ، وراحت تبحث بدورها عن ميناء حيوي يقترب من البحر الأحمر ، ويسهل من ثم استخدام القناة ، ووقع اختيار أحد مبشريها (سابيتو) على (عصب) بالحبشة . وعلى الفور اتصل برجل الأعمال الايطالي (روباتينو) واقترح عليه إنشاء محطة تجارية في (عصب) . تقوم باستغلال هذه المنطقة في تزويد السّفن بما يلزمها من وقود ومياه ومأكولات أثناء رحلتها إلى الشرق بعد حفر القناة ، واتصل رجل الأعمال المذكورَ بوزير البحرية الإيطالية شارحا له الموقف ، وقام الوزير باتصالاته التي كلّلت بموافقة الحكومة على إعطائه إعانة مالية تساعده على إنشاء خط ملاحة مع الشرق الأقصى عبر القناة .

وبدأت الخطوات الأولى (لروباتينو) بالتفاوض مع المشايخ المحليين على سواحل البحر الأحمر لشراء الأرض اللازمة لإنشاء محطة للشركة الإيطالية باسمه الشخصي ، ثم سافر إلى بلاده ليعود وكيلا لشركة (روباتينو) للملاحة . وأسرع في عمليات الشراء ، حيث زار (برهان) شيخ ناحية (رهيطة) الخاضع لنائب (عيد) في محافظة (مصوع) التابعة لمصر ، والخاضعة بدورها للسيادة العثمانية الإسمية ... وحاول أن يشتري من هذا الشيخ الجزر الغربية لعصب ، كما طلب منه التعهد بحمايته من ناحية البحر ضد كل عملية قد تقوم بها السلطات المصرية عام 1879 [14] .

إلاّ أنّ الحال قد تغيّر لغير صالح إيطاليا بعد عقد الإتفاقية البريطانية المصرية ، التي بمقتضاها اعترفت بحقوق السيادة المصرية على كل السواحل الغربية للبحر الأحمر . والسواحل الجنوبية لخليج عدن حتى (رأس حافون) - وهي رأس في الساحل الشرقي للقرن الإفريقي بالأراضي الصومالية على المحيط الهندي - وقد هددت هذه المعاهدة

(14) جلال يحيى (دكتور) - المرجع السابق ص 49 .

المصالح الايطالية ، مما دفع (روباتينو) إلى حث الحكومة الإيطالية بتحويل مشروع خليج (عصب) إلى مشروع قومي .

فقامت الحكومة الايطالية بإرسال أحد ضباطها البحريين لدراسة أهمية خليج عصب والجزر القريبة منه ، وتقرير جدوى صلاحيته لإنشاء مؤسسة اقتصادية به والتجارة في داخل القارة . وذكر في تعليل ذلك بأنّ أهميّة الموقع تتجلى في قربه من بوغاز باب المندب وعدن وتاجورة وزيلع وبربرة . ممّا يجعل منه مركزا متفوقا ويمكن لهذا الموقع أن يثبت تفوقه على بريطانيا ، إذا ما عملت الحكومة الايطالية على إعداد (عصب) إعدادًا جيدا يتلاءم مع الدّور التجاري الذي سيلعبه في المستقبل القريب .

وأنهى اقتراحه بأن تترك سفينتان من سفن المدفعية الإيطالية في خليجه ، بحيث تكون محطة بحرية واقتراح تعيين حاكم إيطالي لعصب ، يمنح سلطات واختصاصات قنصلية على الساحل الإفريقي ، وتزويد السفينتين بإحدى بطاريات المدفعية ، وبناء ثكنات وبعض البيوت للموظفين . وكذا إرسال حامية من مشاة الأسطول الإيطالي علاوة على بحارة للقطعتين البحريتين . ولم يفته المطالبة بإنشاء مرشح للمياه ، وتشجيع الهجرة الإيطالية إليه واستيطانهم به ، وتسهيل أمر نقلهم على سفن الدولة دون مقابل لتشجيعهم على الاستقرار بالمنطقة [15] .

وأصبح خليج (عصب) الدعامة التي بنت عليها الحكومة الايطالية مستعمرتها في (عصب) وتظافرت جهود الحكومة على رصد (104) مليون ليرة لمشروعات الأشغال العامة في (عصب) وكذا الإنفاق منها على إتمام عقود الشراء من المشايخ المحليين . وادّعت الحكومة الإيطالية أنّ شراء شركة (روباتينو) للأرض من مشايخ ورؤساء محليين كانوا دائما

(15) السيد رجب حراز (دكتور) التوسع الايطالي في شرق إفريقيا ، وتأسيس مستعمرتي أريتريا والصومال . القاهرة سنة 1960 ، ص 143 ـ 152 .

مستقلين ، يدعم تحويل حقوق السيادة إلى الحكومة الإيطالية بناء على مشروعية الشراء من الشيوخ المحليين .

وبالرغم من اعتراضات مصر المتكررة وكذا معارضة بريطانيا في البداية خوفا على مصالحها في (عدن) . إلاّ أنّ إيطاليا استطاعت تدريجيا كسب ودّ بريطانيا ، حيث كانت الأخيرة تعد العدة لاحتلال مصر .

ويعتبر تعيين الحكومة الإيطالية (لقومسيير) في ديسمبر 1880 مسؤولا مدنيا عاما على (عصب) ، وإمداده بكافة السلطات التي تساعده في آداء عمله بمثابة إعلان رسمي بتبعية ميناء (عصب) والأراضي المجاورة للسلطة الإيطالية ، وإيذانا بخلق نواة للمستعمرات الإيطالية في إفريقيا في يوليو سنة 1884 ، حيث انطلقت بعد ذلك إلى شرق الحبشة وسواحل البحر الأحمر ، تناوئ بريطانيا وتدمر الوجود المصري في نفس الوقت .

وفي 2 فبراير سنة 1885 أرغمت القوات الإيطالية القوات المصرية على الإنسحاب من (مصوع) ورفعت علم إيطاليا عليه وأذاعت على الأهالي بيانا كاذبا قالت في متنه أنّها قد اتفقت مع الحكومة البريطانية والحكومة المصرية والحبشة على احتلال (مصوع) وقلوعها ، كما أعلنت استعدادها لحماية الأهالي [16] .

وبالرغم من التوسّع الإيطالي فقد استمر لبريطانيا في النهاية التفوق السياسي والاقتصادي والملاحي في البحر الأحمر بعد فتح طريق القاهرة السويس الحديدي بعد افتتاح قناة السويس . لكنّها ظلت غير قادرة على إخفاء قلقها تجاه القوات الفرنسية النامية في السودان الأوسط

(16) جاد طه (دكتور) «سياسة بريطانيا في جنوب اليمن » - دار الفكر العربي 1970 ، ص 247 .

« تشـاد » لذلك حـاولت إنشـاء خـط سكة حـديد يربط شـمال إفـريقيـا بمستعمراتها في جنوب إفـريقيا ، يعرف بطريق القاهرة الكاب ، ولكن لم يكتب لهـذا المشروع النجـاح لمعارضة فرنسـا المستميتة للمشروع نظرا لما كان سيترتب عليه من تهديد لمصالحها في تشاد .

وأمام الطموح الايطالي الباحث عن مستعمرات في افـريقيا ، رأى خبراء السياسة في بريطانيا مصانعه التوجه الإيطالي الرامي إلى التوسع على حسـاب الممتلكات المصرية في ساحل البحـر الأحـمـر بعـد احـتلال مـصـر عـام 1882 . كـمـا بزغت فكرة اسـتـخـدام الوجـود الإيطالي (حارس) مؤقت للمصالح البريطانية هناك .

لهـذا انتهزت إيطاليا فرصة تلهف بريطـانيا على مسـاندتهـا الدولية لمساعيها الرامية لديمومة احتلالها لمصر ، وبدأت بجس نبض بريطانيا كي تؤيدها في توسيع رقعة مستعمرتها في شرق إفـريقيا ، وعليه أرسل وزير خارجية إيطاليا (ماتشيني) في 29 أكتوبر سنة 1884 للحكومة البريطانية يستطلع رأيها في إمكانية قيام قوات بلاده (بامتداد متواضع) لمستعمرتهم في المناطق المتاخمة لـ (بيلون) . ونوه للمسؤول البريطاني في خضم تزينيه للصفقة بأن احتلال مصر والسودان قد يمتد إلى سواحل البحر الأحمر ، في الوقت الذي رفضت فيه الدولة العثمانية ملء فراغ الإنسحـاب المصري من الموانئ الممتـدة على الشاطئ المذكـور ، كـمـا أنّ القـوات العسكرية البـريطانيـة غـيـر قـادرة على توسيع نطاق نشـاطهـا العسكري ، مما يشكل خطرا حقيقيّا على المستعمرات الإيطاليـة في كل من (عصب ومصوع) من جهـة القوات الفرنسية المرابطة في مناطق الجنوب سـواء في (تشـاد أو أربك) الذي يعـد تهـديـدا لمصـالح الـدولتين الصديقتين بريطانيا وإيطاليا معا .

لهذا فإنّ حكومة بلاده تتساءل بجديّة عمّا إذا كانت بريطانيا تشعر (بالغيرة) من محاولة إيطاليا إمتداد مناطق نفوذها في الأماكن المذكورة من عدمه [17] . وجاء الرد البريطاني مرحبا بالتوسع الايطالي ، ولكنّه أوضح بأنّ الموافقة الرسمية لا بدّ أن ترد من الباب العالي صاحب السيادة الفعلية بعد مصر على الأراضي المشار إليها [18] .

كما سأل السفير الايطالي في لندن وزير الخارجية البريطانية (جرانفيل) عن موقف بلاده النهائي من الممتلكات المصرية جميعها على شاطئ البحر الأحمر ، فأجابه الوزير البريطاني بأن الحكومة المصرية وقواتها العسكرية غير قادرة على استمرار تمسّكها بشواطئ البحر الأحمر ، ولهذا ستؤول جميع الممتلكات المصرية إلى الباب العالي ، وأنّ الأخير مازال يتلكأ في فرض سيادته على تلك الشواطئ رغم النصيحة البريطانية المتكررة له بذلك ، وعليه فإنّ الحكومة الإيطالية لابدّ أن تتفاوض بشأنها مع الباب العالي . وإن كانت بلاده لا تمانع في احتلال إيطاليا مبدئيا للنقاط الساحلية الممتدة من (بيلول) وحتى (مصوع) [19] .

ثمّ أرادت الحكومة البريطانية أن تتأكّد من صواب تصريحاتها للمسؤول الايطالي ومدى تأثيرها على الحكومة والشعب المصري فأرسلت إلى (بارنج) - لورد كرومر - في مصر مضمون الحوار السابق . وعضد مساعي بلادي المشجّع لإيطاليا [20] وقد أيّد (بارنج) التوجّه البريطاني بشدّة .

---

(17) F. O. 48, Egypten, M. Mancini to Count Nigla - 29, 10, 1884.

(18) F. O. 48, Egypten, E. Granville to Sir Lumiley - 5; 11; 1884.

(19) F. O. 48, Agypten, E, E. Granville to Lord of Dafferin - 14; 5, 1884.

(20) F. O. 48, Agypten, E, Granville to Lumley - 31, 9, 1884.

ولم يفت بريطانيا أن تلح على (دوفرين) سفيرها لدى الباب العالي في 14 مايو سنة 1884 ، بضرورة فرض السيادة التركية على جميع الموانى التي كانت تحت السيطرة المصرية ، نظرا لعدم قدرة العسكرية المصرية أو البريطانية على التمسك بها . كما ألزمه ضرورة الحفاظ على حريّة التجارة والملاحة ، ومنع تجارة الرقيق في البحر الأحمر ، طبقا للإتفاقيات المعقودة بينهما في سنة 1881 بهذا الشأن .

هذا ولقد تشكك الباب العالي من إمكانية موافقة بريطانيا على احتلال إيطاليا للمناطق التي كانت خاضعة للعسكرية المصرية ، فبادر بالاستفسار من وزير الخارجية البريطانية عن حجم المساندة البريطانية للمحاولات الإيطالية ، فلم ينف التعاطف مع مساعيهم ، بل لقد شجّع الباب العالي على إعطاء الإيطاليين مزيدا من الثقة في توجهاتهم بدعوى أنّ الوجود الإيطالي أقدر على حماية المصالح العثمانية . كما طمأنهم بأنّ إيطاليا لا تعتزم احتلال طرابلس ، بل لعلّها تسعى للحيلولة دون وقوع تلك الشواطئ في أيدي القوى الفرنسية المعادية للباب العالي [21] .

والحقيقة أنّه كان من ضمن أهداف بريطانيا من وراء مساندتها للتوسّع الإيطالي على حساب النفوذ المصري والعثماني معا الحصول على تأييد إيطاليا تجاه منع تجارة السلاح ، والوصول إلى وقف تصديره من جانب التجار الإيطاليين إلى بؤر الصراع القبائلي على الساحل ، سواء بين القبائل العربية أو الإفريقية بغرض السيطرة على طرق التجارة في البحر الأحمر . وللتأكيد على نفس المعنى أرسل (جزانفيل) إلى سفير بريطانيا في روما (لوملي) في 29 / 12 / 1884 يطلب منه مفاوضة الحكومة الإيطالية حول وقف تصدير السلاح إلى منطقة (الدناكل) والمناطق المجاورة لها ، لأنّه يعرض التجارة لمخاطر الإستيلاء عليها ، كما أنّه يزيد من فرص

(21) F. O. 48, Agypten, E. Grznville to Lumley - 10, 1, 1885.

سفك الدماء بين القبائل المتنافسة بالإضافة لكونه خطرا مباشرا على خليج (عدن) . كما نوّه إلى أنّ الحكومة البريطانية بصدد وضع التدابير للحد من تجارة الأسلحة من جانب الإيطاليين والفرنسيين على حدّ سواء في البحر الأحمر [22] .

ولكن الحكومة الإيطالية نفت التّهمة عن تجارها وألقت بالمسؤولية كاملة على التجار الفرنسيين ، وأوضحت بأنّ القوات الفرنسية تنظم صفقات كثيرة من السلاح عبر (أوبريك) إلى إقليم (شوا) بالقرب من الحبشة . كما أشارت بأنّ اتفاقية (خليج عصب) بين إيطاليا وبريطانيا وتركيا في 1881 حول حظر تصدير الأسلحة إلى المناطق الساحلية في البحر الأحمر، مازالت حبرا على ورق وأنّها تخرج إلى حيز التنفيذ . كما أكّد على أنّ قصر الإتفاق على القوى المذكورة فقط ، إنّما يتيح للتجّار الفرنسيين الفرصة كاملة في السيطرة على القبائل المنتشرة على شواطئ البحر الأحمر دونهم . وبالتالي فهو لا يخدم سواء المصالح البريطانية أو المصالح الإيطالية [23] .

ولقد شعرت الحكومة الفرنسية بخطورة التقارب البريطاني الإيطالي ، لهذا سعى السفير الفرنسي في لندن لاستطلاع رأي وزير الخارجية البريطانية حول دواعي التعاون بين البلدين ، فأوضح (جرانفيل) بأنّ إيطاليا قد وقفت موقفا متعاطفا مع الوجود البريطاني في مصر ، في الوقت الذي لم تفعل فيه فرنسا نفس الشيء ، بل لقد استغلت فرنسا الفرصة وانقضّت على الأراضي المجاورة لحوض النيل الأعلى (تشاد) بعد أن أسست مستعمرة (أربك) 1861 ، وأنّ هذا الزّحف صوب إفريقيا قد تمّ دون تشاور مسبق مع بريطانيا مما يهدد مصابات النيل ، بالإضافة

(22) F. O. 48, Agypten, E. Granville to Lumley - 29, 12, 1884.

(23) F. O. 48, Agypten, Lumley to Granville - 13, 1, 1885.

للفراغ الذي تركته القوات المصرية برحيلها ، وكذا ترك الباب العالي موانى البحر الأحمر خالية من القوات القادرة على حمايتها ، ممّا يعرّض مصالح الدول التجارية لخطر ماحق . لكلّ هذا فإنّ الحكومة البريطانية ستعضد مساعي إيطاليا عند التفاوض مع الباب العالي في حالة رغبتها في الحصول على محطات على الشاطئ لا تريدها مصر [24] .

واعتبرت إيطاليا التصريحات البريطانية بمثابة إشارة البدء المطلوبة للإنقضاض على المناطق الخالية من الوجود المصري أو العثماني ، وانتهزت فرصة اعتداء بعض القبائل على حفنة من التجار الإيطاليين في (دناكل) بالقرب من (عصب) وشنت الصحف الإيطالية حملة شعواء على وحشية الأفارقة ، كما أعلن (نلتشيني) في البرلمان بأنّ سلامة البحر الأحمر من سلامة قناة السويس ، وبأنّ إيطاليا بالتّعاون مع حليفتها بريطانيا قادرة على حماية ممتلكاتها في (عصب) . ثمّ أسرعت القوات الإيطالية بالزحف على (بيلول) وسيطرت عليها في 25 يناير سنة 1885 . كما توجّهت إلى (مصوع) فاحتلتها بعد أسبوع واحد في 31 يناير سنة 1885 ، واعتبرت أنّ تصريحات (ماتشيني) في البرلمان الإيطالي بمثابة توضيح للرأي العام الأوربي ولمصر والباب العالي عن دوافعها .

وعليه أرسلت الحكومة الإيطالية (لخديوي) مصر تسأله في تحد سافر عما إذا كان بمقدور قواته المرابطة في (مصوع) القدرة على حماية أرواح الرعايا الإيطاليين من عدمه . فأجاب (الخديوي) بأنه لا يستطيع التصرف في خارج نطاق التوجيهات العثمانية المعترفة بالسيادة المصرية على ساحل إفريقيا الشرقي .. وبناء على ذلك أرسل رئيس وزرائه (نوبار باشا) إلى السلطات العسكرية والإدارية المصرية يأمرها بالبقاء في

(24) F. O. 48, Agypten, E. Granville to Layons - 29, 1, 1885.

(مصوع) والإحتفاظ بالعلم المصري مرفوعا على أراضيه ، وإعلان الإحتجاج على الإحتلال الايطالي غير المشروع للمنطقة المذكورة .

وبالرغم من تكرار الإحتجاجات المصرية والعثمانية فقد أعلنت الحماية الإيطالية على (مصوع) في 25 يوليو 1887 . وبدأت على الفور في تنفيذ مشروع (ماتشيني) الاستعماري على سواحل البحر الأحمر وشرق إفريقيا ، بتعضيد من الحكومة البريطانية الرامية إلى تحجيم النفوذ المصري في إفريقيا والبحر الأحمر . وبهذه الكيفية شرع الإيطاليون في الزحف على سواحل البحر العظيم من (مصوع) شمالا حتى (عصب) جنوبا ، وإلى الداخل صوب الحبشة . ولعلّ هذا التوسّع كان سببا مباشرا في هزيمة الايطاليين أمام الأحباش في موقعة (دوجالي) 26 يناير سنة 1887 وإن لم يحل دون بقائهم في المنطقة .

وعندما شجع النصر الايطالي على (مصوع) إلى الزحف صوب (كسلا) في السودان الشرقي واحتلالها ، بالإضافة للمناطق المجاورة لها حتى (عطبرة) ، أدركت الحكومة البريطانية أنّ التّسامح مع إيطاليا وتشجيعها سيعرض نفوذها في مصر والسودان وتحديدا عند مصبات النيل إلى خطر جسيم . فشرعت في الوصول إلى تسوية مع الحكومة الايطالية ، حيث قام (سالسيوري) بتحديد مناطق النفوذ الإيطالي في (كسلا) وحتى (عطبرة) ، وكذا مناطق النفوذ البريطاني في السودان الشرقي جميعه . وأكّدت الحكومة البريطانية في التسوية المذكورة على حق مصر الدائم في استرداد ممتلكاتها في (كسلا) عندما تحين الظروف المواتية لاستردادها [25] .

وأخيرا فإنّ هذه السلسلة الطويلة من التعاون والتناحر تدعم الإستراتيجية البريطانية المرحلية والمؤقتة تجاه إيطاليا ، لاستخدامها

---

(25) F. O. 48, Agypten, E. Granville to Layons - 29, 1, 1885.

(حارسا) لمصالحها في البحر الاحمر من جهة ، وللإستعانة بوجود قواتها لضرب الثورة المهدية من جهة أخرى ، بالإضافة لاعتبار مناطق النفوذ الإيطالي حجابا حاجزا بين النفوذ الفرنسي المتنامي في إفريقيا والمناوئ دائما للوجود البريطاني ، الذي كان حريصا على السيطرة على طرق التجارة الشرقية طوال القرن المنصرم .

التنافس الإنجليزي العثماني
حول إضاءة البحر الأحمر 1881 ـ 1888

أنّ المتعقب لتاريخ الصراع العسكري والسياسي الإنجليزي العثماني في القرن الماضي كمن يزيح الستار عن لوحة رسمت بيد فنان موهوب لمجرى نهر عتيق متدفّق لا تنقطع مياهه مطلقا ، وصولات وجولات بريطانيا ضد الدولة العثمانية في القارة الأوربية وفي العالم العربي معروفة ، لكن الطريف أن تبدأ بريطانيا مرحلة جديدة من الصراع السياسي الهادئ مع الدولة العثمانية ولعل سبب راحتها أنّ فريستها تلفظ أنفاسها الأخيرة ، ولم يعد هناك مدعاة من ثم لاستخدام القوة فالزمن كفيل بالإجهاز على أنفاسها الأخيرة . فمصر قد آلت لها منذ عام 1882 بعد (عدن) ، وطريق الملاحة في البحر الأحمر إلى الهند أصبح سهلا وميسرا ، ولم يعد هناك ما يعكّر صفو التجارة به سوى بعض الاعتداءات الفردية أو الجماعية من قبل القبائل القاطنة على سواحله ، والبحرية البريطانية قادرة بجدارة على ردعه دون مشقّة تذكر ... لكن الجديد هو قضية إنارة المجرى المائي ليلا لاسترشاد السفن وهدايتها أثناء مرورها عباب البحر بسلام ، في المناطق التي يتواجد بها جبال أو مرتفعات أو التواءات بالشواطئ . وعليه بدأت تدخل مرحلة جديدة من جذب انتباه الدولة العثمانية كي تحقق مآربها دون عناء يذكر .

وكانت الدولة العثمانية قد تعاقدت مع السيدين (كولاس وميشيل) (M. M. Collas and Michel) وفق امتياز منح لهما في عام 1860 ، بغرض إنشاء فنارات بالبحر الأبيض المتوسط تسهيلا للملاحة ليلا . وتم تجديد نفس الإمتياز لأجل آخر في عام 1879 . وتحقق التجديد الثالث للإمتياز في عام 1881 حيث أضيفت إليه منطقتان أخريان هما البحر الأحمر والخليج الفارسي . لتضمن تلك الإمتيازات الثلاث إنشاء وتشييد وإنارة ثلاثين فنارا بالمناطق الثلاث ، شريطة أن توافق الدول البحرية على قيمة التعريفة التي سيقررها السيد كولاس مع تلك الدول ، مقابل حق الإستفادة من إنارة البحار ، إلاّ أنّ بريطانيا علّقت موافقتها على الإمتياز ما لم يحقق مصالحها التجارية ، بحجة أنّ الفنارات المزمع إقامتها كثيرة وستزيد من العبء الملقى على عاتق التجارة وهذا سيعوق بدوره حركة السّفن ، وطلبت من حكومتها إمّا رفض الإمتياز أو الحصول على موافقة الباب العالي على وعد أكيد بتخفيض الرسوم التي ستفرض من قبله على السّفن إلى حد معقول .

وبعد أن أرسلت الحكومة البريطانية رأي وزارة التجارة إلى سفير الباب العالي بلندن (موسوروس باشا) في 12 يوليو 1884 . هدّدت الدولة العثمانية بريطانيا بإطفاء أنوار الفنارات عند عبور السفن البريطانية في حالة عدم تسديدها للرسوم المقررة على عبور السفن البريطانية المستفيدة من خدمات الإسترشاد .

ولقد عاودت الخارجية البريطانية الاتصال (بموسوروس باشا) في لندن في 17 يوليو سنة 1884 تبلغه بأنّ (كولاس) كان على اتصال بوزارة التجارة البريطانية للتفاوض بشأن الرّسوم التي سيتم تقاضيها عن استخدام الفنارات العاملة تحت إشراف الإدارة العثمانية للفنارات . ولقد رفض السيد (كولاس) وضع التعهّد المسجل في المذكّرة المؤرّخة في 21 أبريل 1863

والواردة من (عالي باشا) إلى (سير هنري بلوير) (Bulwer) حول تقديم حسابات المصروفات والإيرادات عن هذه الفنارات . وبناء على ذلك فقد أخفقت المراسلات المتبادلة مع السيد (كولاس) إلى حين تنفيذ الشروط المطلوبة ، خصوصا وأنّ الباب العالي قد وافق عليه عند تجديده لعقد الإمتيازات للمرة الثانية . ولهذا رأت وزارة التجارة أن من مصلحتها الإطلاع المستمر على تلك الحسابات لأنّ تجديد الإمتياز مع السيد (كولاس) سيلزم صناعة الشحن البريطانية بدفع الرسوم الحالية والتي من الجلى أنّها تزيد عن المصروفات الفعلية .

ولهذا فإنّ بريطانيا بصدد تأجيل مناقشة الإمتياز الخاص بالخليج الفارسي والبحر المتوسط بالقسطنطينية [26] . وكرر نفس الحجّة لعالي باشا بتاريخ 31 أكتوبر 1884 فقال (أنّ الحكومة البريطانية ليست لديها أي رغبة في رفض دفع رسوم للفنارات شريطة إتخاذ ترتيبات مرضية لتوفير إنارة فعالة بتعريفة معقولة ، خصوصا وأنّ سفير بريطانيا في القسطنطينية كان قد حصل من (عالي باشا) سنة 1863 على وعد بمداومة إطلاع بلاده على التكلفة الحقيقية لإنشاء الفنارات ، ولكنّه لم يف بما وعد به ولهذا تطمع بريطانيا في بعض التنازلات المتبادلة .

" وقد رأت بريطانيا ضرورة تسليم الفنارات المقامة في (قبرص) للإدارة المحلية بالجزيرة الممثلة في المندوب البريطاني الذي سيكون على استعداد لأن يدفع لإدارة الفنارات العثمانية قيمة كافة المؤن المحتفظ بها من قبلهم ، بحيث تصبح في النّهاية ملكا للباب العالي عند انتهاء أجل الإمتياز . وهذا الترتيب يبدو منصفا لحكومة بلاده ولا يمكن الإعتراض عليه من قبل الباب العالي مع ملاحظة أنّ السيد (كولاس) سيحتفظ بحقوقه قبل

(26) Fo - 407 - Foreign office - July 17, 1884.

الباب العالي فيما يتعلق بالفنارات التركية بصفة عامة . وأنّها تأمل في المستقبل القريب أن يعترف (كولاس) بهذا التحويل ، كما نودّ اتخاذ الخطوات الكفيلة بإلغاء إمتياز كولاس لعام 1881 والمتعلق بإنارة البحر الأحمر والخليج الفارسي على أن نترك الترتيبات الخاصة بإنشاء الفنارات مع بريطانيا أو الدول الأخرى التي يهمّها الأمر بشكل مباشر أو تلك التي ستظهر أهميتها من وقت لآخر في تلك المياه (27) " .

كما كان لوزارة التجارة بعض التحفظات التي أرسلتها بدورها لوزارة الخارجية البريطانية بتاريخ 23 إغسطس 1884 أهمّها « أنّ تنظيم الفنارات هو حق خاص للدول ذات السيادة ولا تستطيع الدول الأجنبية عرفيا التدخل فيه ، لكن يبدو لوزارة التجارة أنّه على الرغم من أنّ هذا المبدأ قد ينطبق في بعض الحالات الخاصّة جدّا ، بحيث تقوم حكومة ما بمعرفة كل الأطراف بفرض ضريبة من خلال رسوم الفنارات على التجارة التي تدخل واحدة أو أكثر منها في موانيها وهكذا . كما أنّه قد ينطبق على الفنارات المحلية المدرجة في امتياز (كولاس) للبحر الأحمر والخليج الفارسي إذا ما تم انشاؤها كذلك في الحالات التي تدخل فيها السفن الأجنبية داخل المواني التركية ، على أنّه لا يمكن اعتباره قابلا للتطبيق في حالات ادعاء حكومة ما الحق في فرض ضرائب على تجارة عابرة هائلة لا ترسو في موانيها كما تدّعي تركيا الآن . وتحاول تطبيقه على فنارات العبور التي طلبت وزارة التجارة إنشاءها في البحر الأحمر " .

ولم تنس وزارة التجارة البريطانية أن تطلب من حكومتها تقديم كل التسهيلات الممكنة كي تتمكّن تركيا من القيام بسداد المصروفات الفعلية فقط ، لإقامة أو صيانة أي فنار قد يقيمه الباب العالي بجوار (ابوآيل)

(27) Fo - 407 - N° 3 - Early Granville to Musurus Pasha Oct. 31, 1884.

شريطة أن يكون المشروع المقترح متميّزا وبصورة كاملة عن امتياز (كولاس) [28] .

أمّا في حالة اضطرار الحكومة البريطانية تكليف البحرية البريطانية بإنشاء بعض الفنارات في البحر الأحمر البعيدة عن امتياز (كولاس) ، فإنّها ستعرض نفسها لخسارة فادحة ، نظرا لأنّ السّفن لن تجرؤ على اختراق طرق غير مأهولة ، كما أنّ الطريق المزمع إنارته يقع إلى الغرب من جزيرة (هانيش) المملوكة لمصر ، وتركيا ، كما أنه قريب من خليج (عصب) الخاضع لايطاليا [29] .

كما أرسل (فايكون مسؤول التجارة البريطانية لحكومة بلاده توضيحا آخر اعتبر فيه أنّ أهمّ الفنارات المعتمدة الفنار الواقع بالقرب من (أبوآيل) في أقصى جنوب البحر الأحمر بالرّغم أنّه لم يتم إنشاء أي من هذه الفنارات وقتها ، إلاّ أنّ المادة العاشرة من الامتياز تنص على أنّه لا ينبغي البدء في إنشاء القسم المحدد حول (أبوآيل) إلاّ بعد موافقة الدول العظمى على تعريفة دولية . ونظرا لرفض بريطانيا الموافقة على الإمتياز الأخير أو حتى مناقشة تعريفته لاشتماله على فنارات غير مرغوب فيها مرحليا . لهذا فإنّ التعريفة التي ستقرّر ستكون عالية جدّا نظرا لرفض السيد (كولاس) الإطلاع على حساباته وعليه سيكون مستحيلا الحكم على مشروعية تلك الرسوم من عدمها [30] .

ولمّا كانت بريطانيا حريصة على إقامة فنار في (أبوآيل) رغم أنّه مدرج ضمن امتيازات (كولاس) فقد ضغطت على الباب العالي ليتولى

---

(28) Fo - 407 - N° 3 - Early Granville to Musurus Pasha Oct. 31, 1884.

(29) Fo - 407 - N° 37 - Charles. T. D. Acland. Fed. 2, 1886.

(30) Iped. Fo. 407 - Feb. 27. 1886.

تشييده أو تكليف مصر بذلك . ولكن إصرار الباب العالي على الرّفض اضطرّ وزارة الخارجية البريطانية إلى الموافقة على تقديم التسهيلات الممكنة لتركيا حسما للخلاف لتتمكّن من إقامته منفردة لتأمين سلامة الملاحة في البحر الأحمر .

وبناء على ذلك فقد أرسلت الخارجية البريطانية إلى رستم باشا سفير القسطنطينية بلندن في مارس 1886 تؤكّد على ضرورة الإسراع بإنشاء فنارين أولهما في (مخا) والثاني (بأبو آيل) ، وتؤكّد مرّة ثانية أنّ سريان مفعول الإمتياز الأخير يتوقّف على قبول الدول البحرية لتعريفة يعدّها الباب العالي بالإتفاق معهم ، وبالطريقة التي يرضى عنها الباب العالي ، لهذا فإنّ بريطانيا على استعداد لتقديم كافة التسهيلات الميسّرة لتركيا حتى تغطي نفقات إنشاء وصيانة الفنارين المشار اليهما سواء بفرض رسوم أو بخلاف ذلك ، وأنّها تودّ المشاركة في التفاوض مباشرة مع السيد (كولاس) حول نفس الفنارين فقط وعن التعريفة الخاصة التي ينبغي دفعها من قبل السّفن العابرة في البحر الأحمر والمستفيد من تشييد هذين الفنارين . على أن يتم التعهد بإدخال التحسينات اللازمة فيهما لمصلحة الملاحة ، وبهذه الوسيلة يمكن تأجيل كل ما يتعلق بإنشاء فنارات الخليج الفارسي للمستقبل القريب (31) .

وأخيرا أعدّ (هنري كالكرافت) المسؤول البريطاني الأسس التي يجب أن تسير عليها رسوم الملاحة والسير غور البحر الأحمر في النقاط التّاليّة :

أولا : « ينبغي عدم ربط فنارات الجزء الصالح للملاحة من البحر الأحمر والمقامة لمصلحة التجارة الخارجية العابرة والمدعّمة

---

(31) Fo - 407 - N° 28 - Foreign Office, March 1886.

بالرسوم المفروضة عليها بأية رسوم مالية مفروضة على أيّة فنارات جديدة » .

ثانيا : « على أيّة دولة ترى فرض رسوما يجب أن تتناسب بدقة مع التكاليف الفعلية للخدمة ، كما ينبغي تخفيض المصروفات لأدنى حدّ مع الحفاظ على الكفاءة العالية » .

ثالثا : « ينبغي أخذ المراجعة الدورية للتعريفة في الحسبان ، مع نشر الحسابات السنوية للمعلومية للبلدان التي تفرض الضريبة على تجارتها ، كما هو معمول به بالفعل من جانب مصر فيما يتعلق بالفنارات القائمة بالجزء الشمالي من البحر الأحمر ، ومن قبل بريطانيا فيما يتعلّق بالفنارات القائمة بالمحيط الهندي والساحل الجنوبي لسيلان » .

رابعا : « تقترح وزارة التجارة منذ 22 فبراير 1886 عدم الإعتراف بحق السيادة لدولة ما في الاستفادة ماليا من الضرائب المفروضة على تجارة أجنبية عابرة » .

« وبالرغم أن كثيرا من البلدان تمارس حقها في فرض رسوم مقابل الإستفادة من ارشادات الفنارات للسفن التي تدخل موانيها ، فإنّه ليس هناك بلد ما عدا تركيا التي تفرض رسوم فنارات على تجارة البحر الأسود لدى عبورها الدردنيل أو مرورها داخل ساحلها العام رغم أنّها لا ترسو بموانيها ، وعليه فإنّه إذا تمت الموافقة على امتياز كولاس لعام 1881 ستخلق تركيا سابقة أخرى في معارضة المبدأ الخاص بإلغاء رسوم السير غور المحيط خاصة وأنّ الخزانة التركية التي سوف تتقاضى 10% من الرسوم المفروضة على تجارة أجنبية

عـابرة ستحـصل على مـا يربو السـبعة آلاف جنيـه في السنة فوق تكاليف خدمة الفنارات » .

« وبناء على بيـانات رستم باشـا الواردة بتـاريخ 15 أغـسطس 1887 فـإنّه لا يمكن مـقـارنـة حـســابات الفـنارات المصــرية بنظيرتهـا التركية ، حيث أنّ حسابات الفنارات المصرية تنشر بصـفة دورية وخـاضعـة للمراجـعة الدقيقـة من قبل بريطانيا ، وإنّ الأداء القـائل بأن تركيا سـوف تضيء مسـاحـة 325 ميلا بثـلاثة وعـشـرين فنارا مـقـابل نفـس مـبلغ الرسـوم التي يتم تقـاضيهـا الآن من قبـل مـصـر عن إضـاءة مـائـة مـيل بواسطة سبعـة فنارات هو ادعـاء خـاطئ ، لأنّ السبعـة فنارات التـركيـة المقـامة في السـاحل والمواني والمدونة في العـدد المذكـور تدفع لهـا رسوم خاصة بها » [32] .

وفي النهـاية نجحت بريطـانيا في إرجـاء مناقـشـة الفنارات الخـاصة بالخليج وشبه الجزيرة لمرحلة قـادمة ، كـمـا استطـاعت أن تضع اقتـراحـاتها النهـائية بخـصـوص البحـر الأحمـر ، على أسـاس إقـامـة إحدى عـشـر فنارا لاستعـمـال التجارة الأجنبية االعـابرة بالجزء الصالح للملاحة فيه ،شريطة ألاّ ترسـو السـفن فـي أي مـينـاء تركـي ، وقـد ربطت هـذه الفـنارات ببـقـيـة المشـروع ، كـمـا أوضـحـت التـعـريفـة القـابلـة للفـرد ، بـالإضـافـة إلى عـدم الاعـتـراف بحق السـيادة لـدولة مـا بالإستفـادة من تلك الضـرائب المفـروضة على السـفن العـابرة نظيـر استـرشـاد الفنارات بذات المنطقـة ، كمـا أصـرّت على مراعـاة الاتفاق الكامـل مع الدول البحـريةالمستفيدة بهذا الإمتياز التي تبدأ دفع الرسوم بمجـرد الإنتهاء من تشييـد الفنارات المذكورة ، وفـي حالة إخـفـاق الدول البـحـرية في التـوصل إلى اتفـاق بشـأن التـعـريفـة التي ينبغي

---

(32) Fo - 407 - N° 24 - Henry. G. Calcraft. Sep. 10, 1887.

فرضها فإنّ إنشاء وصيانة الفنارات اللازمة بالجزء الصالح للملاحة من البحر الأحمر يسقط تلقائيا من الإمتياز ، على أن تنطبق نفس الشروط على فنارات ساحل البحر الأحمر وتلك القائمة بالفعل على الخليج الفارسي والساحل الجنوبي الشرقي لشبه الجزيرة العربية .

خلاصة الموقف أنّه بناء على مذكّرة السفير العثماني السابقة فقد تم استبعاد فنارات الخليج الفارسي وشبه الجزيرة ما عدا فنار واحد هو فنار (بريم) ، كما تم تعديل كشف الفنارات الخاصة بالبحر الأحمر قليلا ، وقد تم إنشاء فنار واحد اقترحته مصر وتم إنشاؤه وهو فنار (الاخوة) BROTHERS ، في عمق البحر الأحمر .. كما أضيفت فنارات كل من (ماسبيد ، شمهر) ، كما تمت الموافقة فقط على إنشاء إثني عشر فنارا لإقامتها بالمناطق الصالحة للملاحة بالبحر الأحمر مستقبلا ، ولم تنس وزارة التجارة تحديد الأماكن الصالحة لتشييد تلك الفنارات(33) .

لقد اهتمت وزارة التجارة البريطانية بالفنار المزمع إنشاؤه في (مخا) وفنار (أبو آيل) باعتبارها على درجة عالية من الأهمية للملاحة البريطانية ، واعتقدت أنّه يمكن خدمة هذين الفنارين بواسطة سفينة احتياطية واحدة القاعدة البريطانية الموجودة في (عدن) خصوصا وأنّ التجار البريطانيين كانوا على استعداد لدفع الرسوم الضرورية بعد الإنتهاء من وضع هذه السفينة . بالإضافة لإقامة فنارين في كل من (زبير) وجبل (تيرو) لاعتبارها مواقع استراتيجية هامة ، لإرشاد السفن لمسافة طويلة (34) .

وأمكن تغطية تكاليف السفينة المزمع مرابطتها في (عدن) بموجب فرض رسم على السفن العابرة من جنوب (سوقطرة) يساوي في

---

(33) Fo - 407 - 82) N° Date 1887.

(34) Fo. 407....

مقداره الرسم الذي كانت تتقاضاه إدارة الفنارات المصرية عن فنارات البحر الأحمر .

موقف الدّول البحرية من امتيازات كولاس :

لقد اشترطت الدولة العثمانية ضرورة موافقة الدول البحرية المستفيدة من إنشاء الفنارات على التعريفة التي ستقرر نظير الإستفادة من إنشاء الفنارات وفقا لامتياز كولاس ، كما أنّها اشترطت موافقة نفس الدول البحرية على تحديد الأماكن التي ستقام فيها بالفعل تلك الفنارات ، وفي حالة عدم الموافقة على موقع أو آخر من المواقع الثلاثين التي حددتها الإمتيازات السابق ذكرها . أوجب ذلك إسقاط تلك المواقع من إجمالي عدد الفنارات .

ولقد أسندت مهمة استطلاع آراء تلك الدول لبريطانيا ، باعتبارها أخطر قوة بحرية آنذاك كما كان اهتمامها بالبحر الأحمر أعظم ، وبالفعل بدأت سلسلة المشاورات تلك ، بالإتصال بأمريكا في 30 مارس 1888 وقد طلبت المذكرة البريطانية رأي البحرية الأمريكية في الإقتراحات التركية الرامية إلى إنشاء وتشغيل ثلاثين فنارا في البحر الأحمر والساحل الجنوبي لشبه الجزيرة العربية والخليج الفارسي ، كما طلبت منها تحديد المواقع الإستراتيجية التي ستساعد تجارتها في المناطق المقترحة ، مع توضيح لحجم الرسوم التي تراها مناسبة بناء على مقترحاتها ، والغريب أنّ التجارة الأمريكية أعلنت أنّ قناة السويس لا تمثّل بالنسبة لها أهميّة تجارية تذكر ، حيث أنّه في عام 1885 لم تبحر إلاّ ثلاث سفن أمريكية كانت في مجملها سفن حربية ، وأنّ تجارتها عموما مع تلك المناطق محدودة للغاية ، وعليه فهي تعتقد أنّ إقامة مثل هذا العدد الضخم من الفنارات لا يفيد تجارتها واقعيا .

كما أفادت أن سياستها التجارية والملاحية مبنية على أساس عدم تقاضي أيّة رسوم مقابل استخدام الفنارات للسفن التي تمر بمياهها والتي تدخل موانيها (35) وتراها خدمة من جانبها للحضارة البشرية ومساهمة من جانبها في إنقاذ الأرواح وعليه فقد أنشأت العديد من الفنارات في مياهها الإقليمية > كما أعدت تلك المواني بطريقة ميزة لمساعدة أولئك الذين سعوا للتعامل مع شواطئها . لهذا فإنّ مجلس الشيوخ الأمريكي لا يرى مبررا لتغيير هذه السياسة على الأقل في الوقت الراهن . وأنّ حكومة الولايات المتحدة غير مرتاحة بصفة عامة لمبدأ دفع رسوم على السفن التجارية العابرة نظير استخدامها للفنارات الإرشادية . وعليه فإنّه من الصعوبة بمكان تحديد المبالغ التي دفعتها أمريكا نظير خدمة الفنارات لأنّها لا تنتظر عائدا ماديا يعوضها ما أنفقته .

« لقد أكدت الولايات المتحدة الأمريكية دائما أنّ سياستها مبنية أصلا على مبدأ عدم دفع رسوم للفنارات ، أو حتى الدخول في معاهدات تضطرها لدفع رسوم فنارات ، وعليه فإنّها ستتخذ كافة الإجراءات اللازمة للقضاء على ما يعرف برسوم الفنارات . والتي يتم تقاضيها الآن على تجارتها من قبل أية حكومة ، كلّما أتيحت لها الفرصة للقيام بذلك عمليا (36) .

لم تتوقف بريطانيا عن استمرار مباحثاتها مع الدول البحرية المعنية بالأمر واتصلت بناء على ذلك بالحكومة البلجيكية بتاريخ 20 فبراير 1888 وكان ردّ أمير بلجيكا البرنس (شيمي PRINCE CHIMY) موافقا تماما مع آراء الحكومة البريطانية وبالذات حول الإعتراضات التي كانت تدعي التمسّك

(35) Fo - 407 - 66 - Vice - Admiral Raven. U. S. A. , to the Secretary of the treasury. office of the light-house Borad. Washington April 3, 1888.

(36) Iped. FO. 407. N° 38.

بها تجاه الموافقة على شروط إمتياز (كولاس) ، ولكنّها في نفس الوقت كانت ترى أنّ مصالحها البحرية في البحار المشار إليها تكاد تكون قليلة بدرجة لا تؤثّر وبصورة ملموسة على النتيجة التي ستتوصّل إليها عموما البلاد البحرية [37] .

« ومن الدّول التي اهتمّت بريطانيا بأخذ مقترحاتها بشأن امتيازات (كولاس) كانت ألمانيا لأنّ (بسمارك) زعيم ألمانيا في ذلك الوقت كان قد تبنى سياسة استعمارية تجارية لا يمكن تجاهلها في القارة الإفريقية . ومن الطريف أنّ حكومة (برلين) كانت قد وافقت بتاريخ 5 مارس 1888 على كافة المقترحات البريطانية نظرا لشهر العسل الذي كان قائما بين الدولتين الكبيرتين » [38] .

كما أرسلت بريطانيا إلى (كوبنهاجن) استفسارا حول مقترحاتها بشأن الملاحة والفنارات في البحر الأحمر والخليج الفارسي والمتعلقة بامتياز (كولاس) فما كان من حكومة (كوبنهاجن) أن أعربت عن موافقتها الكاملة لكافة التحفظات التي قدمتها بريطانيا للدولة العثمانية [39] .

على كل الأحوال فإن الحكومة البريطانية لم تكتف بالخطوات السابق ذكرها ، بل لقد أتمت عملها بإرسال مذكرة تفصيلية عن الوضع الملاحي النهائي الذي كانت تراه والمتعلق بامتيازات (كولاس) إلى سفرائها بكافة الدول البحرية التي تعنيها قضية الفنارات ، وكانت أول تلك الدّول (اليابان) التي بدأ نشاطها التجاري يتحول لقوة مؤثّرة في القارة الآسيوية ، وقد

---

(37) Fo. N° 407. 67. Brussels, April 20, 1888.

(38) Fo. 407, N° 50; 51 - Berlin, March 5, 1888.

(39) Fo. 407 . N° 50 - Copenhagen, March 5, 1888.

أرفقت بيانات إحصائية بالأرقام حول تكاليف الإنشاءات المزمع إقامتها وعن المواقع التي تفرض له أولوية خاصة للتنفيذ في تلك المرحلة ، ولم يفتها حصر المبالغ التي ستدفعها السفن العابرة نظير الإستفادة من الخدمات الإرشادية ، ولم تعترض اليابان على السياسة البريطانية .

خلاصة الموقف فإن تكاليف تشغيل فنارات البحر الأحمر الموجودة في البحر الأحمر وكذا إنشاء الفنارات الإضافية الضرورية في نطاق المنطقتين المصرية والتركية ومنطقة (قاردوفي) مضاف إليها رصيد من المال الاحتياطي المستثمر لتجديد المعدات ولسداد الديون ، تستطيع بريطانيا تغطيتها عندما يتم تخفيض رسوم الفنارات المصرية بموجب تعريفة تبلغ حوالي المبلغ المقروض على فنارات البحر الأحمر المصرية بمفردها .

كما أنّ بريطانيا وبناء على مذكّرة (رستم باشا) السابقة التي أوضحت مدى تمسّك الباب العالي بصفة رئيسية بشروطه ،عن اعتراضه على فصل فناري المياه الضحلة في كل من (أبو آيل ومخا) عن امتياز عام 1881 والتي يستشف منها أيضا إمكانية تقليل عدد الفنارات المزمع إنشاؤها أو تغيير المواقع تغييرا طفيفا بها ، فإنّ الحكومة البريطانية وبناء على مطالب وزارة التجارة أعادت تذكير الدول البحرية بالنصوص السابق ذكرها في مارس سنة 1886 .

واختتمت مذكرتها بتوضيح أنّه من غير الصحيح القول بأن تركيا سوف تضيئ مساحة (305 ميلا) بثلاثة وعشرين فنارا بنفس الرسوم التي تتقاضاها مصر الآن لإضاءة مائة ميل بسبعة فنارات ، حيث أنّ الإحدى عشر فنارا التركية المقامة على الساحل والمواني والداخلة ضمن العدد المذكور أعلاه ، مفروض عليها رسوم خاصة بالفعل ، وبناء على ذلك تشكّل موافقة الدّول البحرية شرطا أساسيا لسريان مفعول الإمتياز من عدمه . لهذا رأت الحكومة البريطانية ضرورة إخطار الباب العالي

بعدم الموافقة على فرض ضريبة على تجارتها التي تمر داخل البحر الأحمر دون أن ترسو في أي ميناء تركي ، إلى الحد الذي قد يتضح ضرورة لدفع التكاليف الفعلية لإنشاء وتشغيل الفنارات الضرورية فقط للتجارة ، كما طلبت أيضا الحصول على موافقة الدول البحرية على مقترحاتها النّهائية وعلى إضافة المقترحات البديلة في حالة الرّفض (40) .

الموانى والفنارات المصرية في البحر الأحمر

تطلع محمد علي لإعادة النفوذ المصري المملوكي على الأراضي المقدّسة ولكنّه ما كان ليتجرأ على خوض تلك الدّيار دون موافقة السلطان، باعتبار أنّ مصر إحدى الولايات التابعة للسلطنة . وجاءت الفرصة المواتية عندما استنجدت دار السلطنة بالوالي ليقضي على الحركة الوهابية الناشئة بالأراضي المقدّسة وليعيد للدولة العلية هيبتها المبعثرة هناك . ونجح في إسقاط الدولة السعودية الأولى ولم يقم للوهابيين دولة إلاّ بإشراق شمس القرن العشرين بتأسيس الدولة السعودية ـ الثالثة وأصبحت من ثم الحجاز هادئة نسبيا والبحار الشرقية آمنة .

ثمّ جاءت الفرصة الثانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما أصدر السلطان فرمانًا في عام 1866 بإسناد ولايتي (سواكن ومصوع) إلى مصر ، والحقيقة أنّه لم تكن تلك الأراضي بجديدة التبعيّة لمصر . بعد فتح السودان في عهد محمد علي لولا مساعي بريطانيا التي استهدفت تقويض دعائم الإمبراطورية المصرية العلوية بتصفية ممتلكات محمد علي وإعادته إلى قاعدته في مصر سنة 1841 . وكأنّ الدماء التي أهدرت في الحجاز والسودان والتي ارتوت بها حدائق الشام

(40) Fo - 407 - 49 - Foreign - feb. 29 - 1888. The Marquis of Salisburg to Her Majesti's, Representatives en Europe. United States and Japan.

بلا مقابل . فعادت مصر إلى حدودها الجغرافية عزلاء إلى أن أصدر السلطان فرمانا بتبعية (سواكن ومصوع) للإدارة المصرية ، وعليه أعلن وزير خارجية الخديوي سنة 1870 أنّهما أصبحتا من المدن التابعة للإدارة المصرية ، ثم عيّن على الفور حاكما مصريّا لكل الساحل من السويس حتى رأس (جور دفون) مرورا بسواكن ومصوع [41] .

وبعد ثلاث سنوات آلت (بربرة) إلى السيادة المصرية عندما زار قائد السفينة الإنجليزية (دالوزي Dalosie) (بربرة) فوجد السفينة الحربية المصرية (أرخا) ترابط هناك . كما تقدّم المسؤول المصري ليعاون السفينة البريطانية على الدخول إلى الميناء . وعلم القائد البريطاني بأنّ الباخرة كانت تنتظر وصول رؤساء قبيلة (أحمد عزول) التي تمتلك بربرة للتفاوض مع المصريين بخصوص الميناء والأرض ، كما كان من المتوقّع أن تصل سفينة مصرية أخرى لتساعدها على إنجاز مهمتها . وقد سجّل قائد السفينة البريطانية قوله : « أنّه ليس هناك من شك في أنّ الحكومة المصرية تعتبر (بربرة ومصوع) جزءا من أراضيها .

وبالرّغم من وعي بريطانيا وإدراكها الكامل بتبعيّة تلك المواني لمصر إلاّ أنها تجاهلت ذلك تماما عندما تعارضت مصالحها مع مصالح مصر بعد الإحتلال . لهذا تحرّكت بريطانيا ضد مصر بعد أن أبلغ المقيم السياسي البريطاني (بعدن) حكومة الهند بأنّ التواجد المصري والعثماني بالبحر يشكّل خطورة يجب مراعاتها ، وتأخذ حكومة الهند المبادرة الأولى عام 1877 بالتعاقد مع اسماعيل بمعاهدة تعترف فيها بالسيادة المصرية على سواحل الصومال حتى رأس (حافون) - وهي رأس في الساحل الشرقي للقرن الإفريقي بالأراضي الصومالية على المحيط

(41) جاد طه (دكتور) المرج السابق ص 234 .

الهندي - في مقابل أن تحصل مصر على عوائد جمركية من السفن البريطانية عن 5% بعد أن كانت 10% ، كما أجبرته على التعهد بعدم التنازل عن تلك الأراضي لأيّة دولة أوروبية أخرى ، حيث كان الخطر الفرنسي والإيطالي على الأبواب ، وبحق بريطانيا في مراقبة منع تجارة الرقيق على سواحل البحر الأحمر [42] . وكان هذا الحق الإشرافي لبريطانيا على تجارة الرقيق هو عصا موسى التي تصول وتجول في مياه البحر بحجّة منع تجارة الرقيق المرفوضة دوليا .

أمّا عن أهم الموانى التي كانت تمتلكها مصر بالفعل وكانت صالحة للملاحة فكان أولها ميناء (السويس) الذي بدأ يزدهر بعد تعبيد الطريق البري الذي كان يربط الميناء بالعاصمة بواسطة السكك الحديدية ، وعليه فقد دبت الحياة وانتعشت الحركة به ، بتأسيس شركتي التجارة المصريتين المجيدية والعزيزية ، وفي عهد سعيد أسندت مهمة توسيع الميناء وإصلاحه وإعداده لمرور البواخر الكبيرة ثم إقامة حاجز حجري لصد الأمواج العالية لتأمين السفن من أخطار المدّ والجزر به ، والذي نفّذته شركة فرنسية بحرية ، واستمر العمل في عهد اسماعيل بنفس الهمّة والنّشاط ، خصوصا وقد أصبحت فكرة تشييد فنارات لهداية السفن مقبولة لدى الحكومة المصرية ، وازدادت أهميّة الميناء بعد افتتاح قناة السويس لأنّه أصبح همزة الوصل بين أخطر بحار إفريقيا وأوروبا . كما تم بناء بورسعيد في الطرف الشمالي للقناة لتصبح بورسعيد الميناء الثاني بعد السويس .

ثم كان ميناء (القصير) الميناء الثالث في الأهميّة ، والقصير ميناء قديم كان معبرا للحجاج في رحلة القوافل الطويلة نظرا لموقعه على

(42) جاد طه (دكتور) المرجع السابق ص 245 .

البحر الأحمر ، فهو يواجه محافظة قنا بالصعيد ، وبين القصير ونهر النيل طرق معبّدة ودروب تعرفها القوافل التجارية منذ القدم ، وللقصير أهميّة أخرى بالنسبة للحجاج والتجارة لأنّه يقابل ميناء (الوجه) بالحجاز على الساحل الشرقي للبحر الأحمر ، كما أنّ متصرّفية الوجه كانت تابعة للحكومة المصرية في عهد محمد علي باشا ، شأنها في ذلك شأن متصرفية (جدّة) في بعض الأحيان ولهذا زوّدته مصر بفنار للإرشاد الملاحي .

كما يمثل ميناء (برنيس) الميناء الرابع ويقع قرب رأس (بيناس) على البحر الأحمر في مواجه محافظة السودان بالجنوب المصري ، والمسافة بين (سواكن) و (برنيس) حوالي 32 ميل ومنها للقصير حوالي 165 ميل ولقد اعتنت الحكومة المصرية بتعبيد الطرق التي تربط بين كل من قنا وبرنيس وسواكن ، كما أمدّتهم بخطوط التلغراف والبريد لتسهيل عملية إدارتهم والإشراف عليهم .

بالإضافة لميناء (سواكن) [43] حيث اهتمت الحكومة المصرية بهذا الميناء السوداني بعد الفرمان الذي أشرنا إليه سابقا ، والذي أصبحت بمقتضاه تلك المنطقة أحد التوابع الإدارية للبلاد ، حيث بنت مصر مرسى (القيف) والجمرك الملحق به وأمدته بخطوط التلغراف والخدمات البريدية وعيّنت عليه أحد ضباطها البحريين لمراقبة حركة السفن وحفظ الأمن وتطبيق الشرائع البحرية في الميناء ، ولم تنس بناء مخازن لجمع البضائع المصدرة والمستوردة ، كما لم يفت الحكومة العناية بمنطقة (طوكر) ورتّبت لها مأمورا خاصا من ضباط الجهادية المصرية المؤهلين لذلك .

---

(43) محافظة السودان - صادر محافظة سواكن - دفتر رقم 3541 ، مكاتبة عربية صفحة 81 رقم 82 في 4 جمادى الثانية 1282 هـ .

ويعد ميناء (مصوع) الميناء السادس الذي بذلت فيه الحكومة المصرية جهودا مضنية لتجهيزه للملاحة ، حيث كان مهملا قبل إسناده للإدارة المصرية ، واعتبرته مركزا تجاريا هاما للجنوب ، وعليه شيّدت رصيفا للشحن والتفريغ ، وإدارة للجمرك وأمدّته بخطوط التلغراف التي تصله بسواكن وبرنيس .

ولما كانت الحصة المقررة للجمارك من إيرادات عوائد السفن العابرة والمحملة بالبضائع قد حددت بـ 8% أمّا تجارة الترانسيت فكانت 1% فقد ألغيت عوائد الدخول التي كانت تفرض على البضائع المرسلة من (سواكن ومصوع) لجهات السودان ، تشجيعا منها على حركة التجارة بتلك المناطق . كما رتّبت شركة العزيزية خطوطا ملاحية منتظمة من (مصوع لسواكن) ومن (سواكن للسويس) [44] .

ويمثل ميناء (زيلع) الميناء السابع من حيث الأهميّة فهو أقرب المواني السودانية للقاعدة البريطانية في (عدن) لذا فقد أنشأت به الحكومة المصرية مرسى بطول 350 متر وبعرض 7 أمتار ، كما شيّدت بداخله رصيفا من الحجارة لحماية السفن من التيارات المائية الرهيبة في تلك البقعة الهامة ، ولقد استغلّت السفن الرصيف المعدّ بكفاءة لشحن وتفريغ البضائع ، وبعد فترة وجيزة ضمّت الحكومة إلى (زيلع) ميناء (تاجورة) بعد أن زوّدته هو الآخر بمرسى كبير لرسو السفن العابرة . ويأتي ميناء (بربرة) في آخر قائمة المواني العاملة التي كانت تابعة للإدارة المصرية ، فعلى الرغم من معرفة الصوماليين للميناء قبل حلول المصريين ، إلاّ أنّه كان مهملا وضيّقا وقديما ولا يصلح إطلاقا إلاّ لرسو السفن الشراعية فقط لكنّه بعد استخدام السفن التجارية كان بحاجة ماسّة لإعادة تشييده وبنائه . ولهذا استوردت المعدات اللازمة لتجهيزه من أوروبا ، ولقد كلف

(44) شوقي الجمل (دكتور) . المرجع السابق . ص 299 .

الميزانية المصرية (3292) جنيه استرليني ، كما أنشأت به مرسى بطول 80 متر وعرض ثمانية أمتار وأمدّته بالمياه العذبة ، وشيدت بداخله مبنى للجمارك ومسكنا للعاملين [45] .

ومرّة أخرى تتدخّل الإدارة الإنجليزية في شؤون مصر الداخلية حتى قبل الإحتلال فتجبرها على عدم تحصيل جمارك على البضائع الواردة (لبربرة) والتي كانت تجلب في مجملها من قاعدتها في (عدن) مما أجهد الميزانية المصرية ، كما طالبتها بتشييد فنار بداخله لهداية السفن عند استخدام الميناء في الليل . ولقد تم بالفعل تنفيذ كل ما أرادته بريطانيا وقد أمدّت الحكومة المصرية هذا الميناء بخطوط ملاحية أسبوعية بين عدن وزيلع بالسودان وبربرة بالصومال والسويس لنقل الركاب والبضائع والبريد [46] .

وهكذا قدمت مصر جلّ اهتمامها لموانى البحر المملوكة لها أو التي أسندت إليها إدارتها ، فأمّنت السفن والركّاب ، وسهّلت نقل الركّاب ، وسهّلت نقل المراسلات ونشطت حركة التجارة والصناعة في تلك الأقاليم . كما خلقت علاقات تجارية واجتماعية جديدة وأشكال إنسانية لم تكن موجودة من قبل ، حيث اجتذبت السكّان من الداخل إلى تلك الموانى ووفرت لهم فرص عمل كثيرة .

الفنـارات المصـريـة :

يعتبر عهد (اسماعيل) البداية الحقيقية لنشأة هيئة الفنارات المصرية بطاقة جيّدة ، وبداية ممتازة لخلق المزيد من هذه الفنارات . فقبل تولّيه

---

(45) أوامر عربي ـ دفتر رقم 10 ـ ص 57 ـ أمر رقم 156 بتاريخ 9 ربيع الأول عام 1293 هـ .

(46) آمال السبكي (دكتور) البريد في عصر آسماعيل الأنجلو المصرية 1984 .

الحكم كان في حوزة (مصر) أربعة فنارات . أولها فنار (زنوبيا) الذي لم يكن مصريا خالصا بل كان مملوكا لشركة الهند الشرقية البريطانية إلى أن استصدر (إسماعيل) أمرا لمحافظ السويس يضم فنار (زنوبيا) وكافة الفنارات المؤجرة لبريطانيا للإدارة المصرية ، مع الاحتفاظ بإدارتها المالية والفنيّة مستقلّة [47] .

وبعد مرور ثمانية سنوات اشترى (إسماعيل) فنار (زنوبيا) من « القومبانية الشرقية بكافة لوازمه ومنشآته بمبلغ ألف وربعمائة جنيه » [48] .

وكان في حوزة الحكومة المصريّة أيضا فنار (الزعفران) بجهة السويس منذ عام 1860 هـ عيّنت لحراسته معاونا وثلاثة من الخفر وأرجأت تعيين جهاز إداري للإشراف عليه وصيانته لبضعة شهور [49] .

ثمّ فنار (الأشرفي) وفنار (أبي كيزان) وكانت الحالة العامة لتلك الفنارات في مجملها يرثى لها ، من كثرة الأحجار وسوء الإدارة وإهمال الصيانة ، بالإضافة لكثرة المخاطر التي تعرض لها الملاحون . نتيجة لقلة الخبراء المشرفين على حسن سير العمل وتوفر الإضاءة الليلية أو إطفاء الأنوار نهارا ، وتطهير الفنار من الأعشاب المتسلقة .

ثم أنشأت الحكومة فيما بعد فنار (السويس) بالمنطقة الجنوبية من المدينة وفنار آخر في (رأس غريب) تكلف مبلغ 97786 فرنكا صرفت

---

(47) دفتر 1904 أوامر ص 51 مسلسل 16 بتاريخ 12 محرم 1280 هـ .
(48) دفتر 1935 أوامر ص 162 مسلسل 165 بتاريخ 27 محرم 1288 هـ .
(49) دفتر 1894 أوامر ص 183 مسلسل 95 بتاريخ 28 محرم 1277 هـ .

للخواجة (بركار) الذي كان قد تعاقد مع الحكومة على إقامته وتجهيزه للعمل [50] .

وكانت الحكومة المصرية قد رتبت لكل فنار من تلك الفنارات المذكورة ، وكذا فنار (رأس غارب والزعفران) ثلاثة من الخفر براتب شهري لكل منهم مائة وخمسين قرشا شهريا ، وجندي من الهجانة بلغ راتبه أربعمائة قرش شهريا منذ عام 1872 [51] .

كما أنشأت الحكومة المصرية فنارا ثابتا باللون الأبيض في شرق مدخل ميناء (الوجه) بالحجاز عام 1875 ، وكان هذا الميناء تابعا للإدارة المصرية وقد تم بناؤه على ارتفاع 106 قدم عن سطح البحر وكانت أضواؤه مرئية على مسافة أربعة عشر ميلا ، وقدّرت عليه عوائد عن كل (ترناطة) من كل سفينة عشرة فضة [52] .

ثمّ أمدّت الحكومة المصرية فنار (الوجه) بالحجاز بالمياه العذبة بناء على توصية (مكيلوب بك) رئيس عموم مصلحتي الليمانات والفنارات المصرية [53] .

كما شيّدت مصر فناراً آخر في (بربرة) بالسودان في عام 1877 قدرت تكلفته والمعدات التي ألحقت به بمبلغ 1324 ليرة ، كما شيدت مساكن للعاملين في الفنار قدّرت تكلفتها بـ 402 ليرة وكانت تصرف لهم رواتب ثابتة [54] .

---

(50) دفتر 78 أوامر ص 164 مسلسل 232 بتاريخ 28 محرم 1288 هـ .

(51) دفتر 8 ج المجلس المخصوص ص 6 مسلسل 41 بتاريخ 8 محرم 1289 هـ.

(52) جريدة الوقائع المصرية رقم 604 / 190 ربيع الأول 1292 هـ ، 24 أبريل 1875 .

(53) دفتر 41 مجلس خصوصي صفحة 65 مسلسل 4 بدون تاريخ يعتقد في نفس العام .

(54) معية عربي 21 صفحة 22 مسلسل 18 بتاريخ 13 صفر 1294 هـ ، 15 فبراير 1877 .

وكانت مصر لا تفرض الرسوم المقررة على السفن المستخدمة للفنارات عشوائيا ، بل كانت تطبق اللوائح والنظم المعمول بها في أوروبا وكانت بواقع 6% من مصروفات إدارة الفنارات ، أي ما يعادل أربعة قروش وخمسة وثلاثين فضة عن كل (ترناطة) [55] .

وكانت الفنارات سواء الموجود منها في البحر الأحمر موضوع دراستنا أو في البحر الأبيض المتوسط تضاء طوال الليل بنوع من الزيت المخصوص يعرف بزيت (كلزة) وكانت الإدارة تقوم بتجربته للتأكّد من صلاحيته قبل الإستعمال . وكانت تشتريه بعد مزايدة علنية يعلن عنها في الصحف المصرية ، كما كان يتم تسليم الكمية المطلوبة لكل فنار على حدة [56] .

وكان أول من رأس العمل بمصلحة الليمانات والفنارات المصرية أحد ضباط البحرية الإنجليزية وهو « ميكيلوب بك » وكان يشغل وظيفة ناظر مدرسة البحرية بالإسكندرية قبل توليه هذه الإدارة ، وأعطيت لرئيسها صلاحيات تعيين وفصل العاملين بالطريقة التي تتراءى له [57] .

وبعد افتتاح قناة السويس للملاحة العالمية 1869 تم فصل مصلحة الجمارك وبعدها مصلحة المواني عن مصلحة الفنارات لتبقى إدارة مستقلة بعد أن ازداد عدد الفنارات وبعد أن تضخّمت أعباء المواني والمهام الملقاة على عاتقها . وقد صاحب عمليات الفصل تلك عمليات تحديد السواحل الداخلة في اختصاص كل إدارة على حدة ، حتى لا يقع تداخل

---

(55) دفتر 74 صفحة 78 وثيقة رقم 80 / 190 ربيع الأول 1285 هـ .
(56) دفتر 5 المجلس الخصوصي صفحة 7 مسلسل 35 / 16 ، جمادى الأولى 1292 هـ .
(57) دفتر معية عربي 5 صفحة 63 مسلسل 320 / 16 جمادى الأولى 1292 هـ .

بين السلطات وبالذات بعد ضم ميناء بورسعيد والسويس لإدارة قناة السويس والبحر الأحمر [58] .

أمّا مصلحة خفر السواحل فكانت تتبع مصلحة الموانى وكان عملها مقصورا على حفظ الأمن على الشواطئ [59] .

الحقيقة أنّه يعتبر افتتاح قناة السويس بداية جديدة لسياسة بريطانياالمميزة في البحر الأحمر حيث أقامت قواعد عسكرية عند مداخل البحر في (عدن) مكّنتها من السيطرة غير المباشرة على اليمن وسهّلت قيامها بعقد اتفاقيات حماية مع القبائل القاطنة على سواحل إفريقيا الشرقية ، كما نجحت في فرض أسلوب الملاحة في البحر نفسه ، ولما كانت الدولة العثمانية صاحبة السيادة الإسمية على البحر الأحمر قد منحت (كولاس) امتيازات ثلاثة ما كانت قبل 1885 لإقامة ثلاثين فنارا في البحرين الأحمر والأبيض والخليج الفارسي فقد رفضت بريطانيا التسليم بذلك .

وكان دافع بريطانيا من وراء إعتراضاتها على منح الإمتيازات المذكورة (لكولاس) يرجع إلى رغبتها في أن تحل محل (كولاس) في الحصول على هذه الإمتيازات أو على الأقل الضغط على الدول العثمانية لتقليل عدد الفنارات بقدر احتياجاتها الفعلية في البحر الأحمر ، لأن كل زيادة في عدد الفنارات ستزيد من الرسوم المقررة على تجارتها بداخله ، خصوصا والتجارة هي عصب ومصدر قوة بريطانيا البحرية .. وكل أعباء كانت تضاف على السفن كانت ستزيد من سعر البضائع وتقلل من مجمل أرباحها .

---

(58) دفتر معية عربي 5 صفحة 63 مسلسل 320 / 16 ، جمادى الأولى 1292 هـ .

(59) دفتر 1947 أوامر صفحة 59 مسلسل 105 / 4 محرم 1291 هـ .

لذلك أرسلت بريطانيا إلى سفيرها بالأستانة تطلب منه حث السلطنة العثمانية على الدخول في مفاوضات مباشرة معها أو مع الدول التي يعنيها أمر الملاحة في البحر الأحمر بشأن الفنارات المطلوبة مرحليا والفنارات التي يجب أن تؤجّل إلى المستقبل (60) .

وبعد احتلال بريطانيا لمصر رأت أنّها في حاجة لإنشاء فنار في (أبو آيل) بالطرف الجنوبي للبحر الأحمر ، لتأمين الملاحة الليلية في المنطقة الواقعة ما بين جبل ذكور وأبو آيل وقد عرضت الأمر على الحكومة المصرية التي أبدت استعدادها لتنفيذ الأعمال الضرورية وجعل الإنارة بجوار (أبو آيل) ضمن الشبكة التي تديرها هناك ، لذلك طلبت بريطانيا من الباب العالي أحد أمرين . أمّا أن يترك للحكومة المصرية كامل الحرية في بناء وإدارة منطقة (أبو آيل) ، أو أن تعين مندوبا تركيا في مجلس الإدارة المصري بغية التعاون في مراقبة وإدارة وخدمة فنارات البحر الأحمر .

وعندما تباطأت الدولة العثمانية في إجابة طلب بريطانيا حاولت إكراه مصر على دفع تكلفة إنشاء سفينة إرشادية في رأس جوردفؤن من إيرادات مصلحة الفنارات المصرية ، ولكي تقطع الطريق أمام إمكانية اعتراض مصر على هذا الطلب أو على ارتفاع سعر التكلفة ، طلبت عرض ميزانية مصلحة الفنارات المصرية عليها كي تقرر إن كانت مصر قادرة على نفقات إنشاء السفينة من عدمه ، بالإضافة إلى دراسة إمكانية تخفيض الرسوم المقررة على السفن البريطانية المستفيدة من وجود تلك الفنارات في مواقعها المقامة بها أو المزمع إنشاؤها في المستقبل .

---

(60) F.O, 407 - 81 Hn 18 150 - N° 3 Earl Granville to Mus-urus pasha/Oct. 31, 1884.

وفي 7 ديسمبر 1877 أرسلت الحكومة البريطانية إلى سفرائها في الخارج تطلب تأجيل عملية إنشاء فنار قاردفون مؤقتا وتعويض المنطقة بسفينة إرشاد خفيفة بالإضافة لوضع سفينة مماثلة في (عدن) على أن تكونا مسلحتين لصد هجمات القبائل ، كما حصرت بريطانيا التكلفة للسفينة الأولى بمائة ألف جنيه استرليني والثانية بحوالي إثنا عشر ألفا أخرى [61] .

وفي النهاية قامت الحكومة البريطانية على الفور بتقدير قيمة إنشاء أول سفينة في رأس قاردفون المكلّفة بدفعها ميزانية الفنارات المصرية كدين على الحكومة البريطانية للحكومة المصرية . وقدرت بمبلغ ثلاثين ألف جنيه كدفعة أولى تؤخذ من فائض إيرادات إدارة الفنارات لعام 1885 [62] .

ثم أرسلت الحكومة البريطانية تطمئن وزارة التجارة بأنّه في حالة دفع الحكومة المصرية لهذا المبلغ ـ ولا بدّ أن تدفع ـ سيقلل بكل تأكيد ما ستقدّمه بريطانيا لتشغيل السفينة وصيانتها من ميزانية (عدن) كقاعدة أساسية ... ولكي تحقق مرادها وتورط ميزانية الفنارات فقد طلبت من القنصل العام أن يرجئ مناقشة مصر في تخفيض الرسوم المقررة على السفن لفترة محدودة وحتى تستطيع الخزينة البريطانية تحديد شكل تسديد الدين الذي سيكون في ذمّتها للخزانة المصرية [63] .

ولما كانت وزارة التجارة البريطانية لم تبد أي استعداد للمساهمة مع مصر في دفع تكاليف الصيانة .. فقد عادت بريطانيا لتوريط مصر من جديد في دفع عشرة آلاف جنيه أخرى قيمة الصيانة اللازمة للمحافظة

---

(61) Ibed - N° 3.

(62) Fo. 407 , N° 12, Sir Farrer to Mr. Bourke Dec. 15/1885.

(63) Ibed. N° 12.

على سلامة وفعالية السفينة المزمع إنشاؤها ، كما ألزمتها بالابقاء على رسوم فنارات البحر المتوسط كما هي لأنّه سيعود بالفائدة على التجارة البريطانية من جانب آخر (64) .

مرّة أخرى كرّرت بريطانيا مطالبتها بالإطلاع على حسابات إدارة الفنارات وأصرّت على تخفيض الرسوم عموما من 10% إلى 5% ، كما أكّدت لقنصلها العام في مصر الإهتمام بإنشاء فنار في (قاردفون) وإرجاء إقامة فنار في (سوقطرة) مؤقتا .. وأوضحت أنّها ستستفيد ماليا إذا ما قامت بعمليات تشييد الفنار المزمع في (قاردفون) لأنّها ستحصل على رسوم من السفن العابرة ومن الدول التي ستستفيد من تواجد السفينة الإرشادية الخفيفة .

وفي خريف عام 1887 حدثت إصابة بالغة لسفينة تجارية بريطانية عملاقة عند رأس (شدوان) قرب مدخل خليج السويس ممّا أثار حفيظة وزارة التجارة البريطانية ، ودفعتها لمطالبة وزارة خارجيتها بدراسة إمكانية إنشاء فنار جديد لحماية السفن عنند الدخول والخروج من مضيق (جبال) الواقع في الطرف الجنوبي الشرقي من جزيرة (شدوان) في خليج السويس وأسندت مهمة دراسة الجدوى الاقتصادية والنفقات اللأزمة لتشييده على عاتق شركة لويدز البريطانية التي شجّعها عليه وقوع المكان في أراضي مصرية وضمن اختصاص إدارة الفنارات بها ، كما أنّه غير وارد ضمن امتيازات (كولاس) مع الدولة العثمانية (65) .

وقبل أن تخطر بريطانيا الحكومة المصرية كلّفت شركة لويدز بالإستعداد لإنشائه ، كما وردت بالفعل موافقة الشركة المذكورة بتاريخ

(64) Ibed. N° 12.

(65) Fo. 407 , N° 13 December 18 - 18885.

12 يوليو 1887 وقالت في متن موافقتها « أنّه سيكون من المرغوب فيه جدا إقامة فنار في النقطة الواقعة في أقصى الجنوب الشرقي من جزيرة شدوان ووضع إشارة على مدخل السويس . وقد أخطرت اللجنة العاملة تحت إشراف الشركة البريطانية بأنّ التيّارات المائية غير منتظمة وأنّه ليس بمقدور أي ملاح وضع تصورات سليمة لخط ملاحته (66) .

ولقد أرسل (ساليسبوري) في نفس الشهر رسالة إلى (بورتال) وكيل القنصل العام البريطاني في مصر « نسخة من رسالة وزارة التجارة التي تلح فيه على الإسراع بإنشاء فنار في الجزء الجنوبي الشرقي من جزيرة (شدوان) وتطلب لفت انتباه الحكومة المصرية لأهميّة وجوده (67).

وعليه فليس من باب المصادفة أن يثار تساؤل طريف في مجلس العموم البريطاني في جلسته أول سبتمبر 1887 ، فيشير توماس (ساندلاند) أحد أعضائه البارزين حول رسوم الفنارات التي تتقاضاها الحكومة المصرية ويطلب بحزم ضرورة تقليلها على السفن البريطانية من قبل الحكومة المصرية ويدعى بأنّها ضعف المبلغ الذي يتوجب أن تكون عليه طبقا للميثاق المعقود من قبل ممثلنا مع الحكومة المصرية والمنشور في جريدة « جازيت بلندن في 1870 » وهو الميثاق الذي تنص المادة 12 منه على ما معناه .

أن « التعريفة خاضعة للزيادة أو النقصان طبقا لميزانية الفنارات التي يجب إعدادها من قبل الحكومة المصرية كل سنة ». ويستطرد متسائلا عن

(66) Fo. 407 N° 27, Board of tornade to foriegn ofice 17, 1887.

(67) Ibed Fo. 407, N° 27.

الخطوات التي ستقوم بها الحكومة ، لحماية شركات صناعة السفن البريطانية .

فيرد وزير التجارة قائلا : « أنّه لا يمكن أن يكون شك في أنّ الإيرادات التي تحققها الحكومة المصرية من رسوم الفنارات تفوق المصروفات إلى حد كبير ، وإنّ الفائض التقديري لسنة 1887يقدر بمبلغ 53،750 جنيه استرليني ، وأنّه ليس هناك ميثاق مبرم مع الحكومة المصرية حول هذا الموضوع ، لهذا لابدّ أن يترك أمر التخفيض لتقديرها الخاص ، ويختتم قوله بأنّ الأوضاع الراهنة للمالية المصرية محرجة للغاية لذلك أرجأ أمر المطالبة الفورية بتخفيض التعريفة إلى أجل قريب » .

وبالرغم من موافقة الحكومة المصرية على تشييد فنار (شدوان) فقد أرسل (ساليسبوري) نفس المطلوب ونفس التعليمات لسفير بلاده بالقسطنطينية ليقوم بدوره بإقناع دار السلطنة لتقديم موافقتها الفورية للحكومة المصرية على إنشاء الفنار (68) .

وعلى الفور وافقت الحكومة المصرية المسلوبة الإرادة على المقترحات البريطانية وأرسل (ساليسيوري) إلى (بورتال) بشكره على تلك الموافقة ويعبّر له عن ارتياحه وارتياح حكومة بلاده لهذا القرار الخاص (بشدوان) ويطالبه بدفع الحكومة المصرية على الإسراع في الخطوات التنفيذية كي تتمّ في أقصر مدة ممكنة (69)(70) .

وبالرغم من تكرار مطالبة بريطانيا بالحصول على ردّ سريع ومفصّل حول رأي الحكومة العثمانية على المقترحات البريطانية الرامية

(68) Ibed Fo. 407 N° 30.

(69) Fo. 407, The Marquis of Salisburg to portal - Sep. 3, 1887 N° 38.

(70) Fo. 407, The Marquis of Salisburg to portal - Sep. 3, 1887 N° 38.

لتأجيل إنشاء فنارات غير مرغوب فيها حاليا بالبحر الأحمر باستثناء (أبو آيل ومخا) ، فلم تبادر دار السلطنة بالرّد وظلت متمسّكة بامتيازات (كولاس) وقد حنق (ساليسبوري) ، من تشدد الدولة العثمانية وأرسل للسفير البريطاني ليكرّر الضغط على (رستم باشا) بدون جدوى [71] .

وكان آخر الجولات البريطانية مع إدارة الفنارات المصرية هو المطالبة بإنشاء فنار كبير في الإسكندرية ، ورغم أنّ هذا الموقع يوجد بالبحر المتوسط لكنني رأيت ضرورة إضافته لوروده في الوثائق البريطانية وباعتباره مكملا لمشوارها الطويل حول تأمين تجارة جوهرة التاج البريطاني (الهند) حجر الزاوية البريطانية في الهيمنة على مياه البحر الأحمر واحتلال مصر بصفة عامة . وباعتباره الخطوة المكملة لخروج التجارة من السفن الآسيوية إلى أوربا والعكس ، وما تضمنه من ضغوط مستمرة من قبل القنصل العام لبريطانيا في مصر ، لإنارة ميناء الإسكندرية [72] ، بحيث تتمكن السفن من الدخول فيه ليلا ، واضطرار الحكومة المصرية للموافقة واستعدادها للوفاء بالإلتزامات المالية التي قدرت بأربعة آلاف جنيه ، علاوة على مصروفاته السنوية ، بغرض الصيانة والتي قدرت بسبعمائة جنيه مع الملاحظة أنّ فنار (شدوان) تكلّف بالفعل ثمانية آلاف جنيه ، مما اضطر مصر تخفيض الرسوم مؤقتا .

ومن المعلوم أنّ الفنار القديم بميناء الإسكندرية قد أفتتح في 24 سبتمبر 1872 أمّا الفنار الجديد فقد تمّ بناؤه بالفعل وتسليمه بكامل مواصفاته لوزارة التجارة البريطانية في 24 سبتمبر 1879 [73] .

---

(71) Forieng office to Board of trade - Sep. 7, 1887 N° 39.

(72) Fo. 407 The Marquis of Salisburg to Sir Witte - Oct. 13, 1887 N° 42.

(73) الوثائق المصرية 475 . 21 رجب 289 هـ . 24 سبتمبر 1872 .

وخلاصة الموقف أنّ مصر ترجمت وعيها العميق بأهميّة البحر الأحمر الإستراتيجية بفرض نفوذها السياسي والعسكري والإقتصادي على المدن المطلّة عليه والقريبة منه ، كالسودان والحجاز واليمن والصومال والحبشة بعد تأسيس الدولة المصرية الحديثة في مطلع القرن المنصرم ، وأنّها لم تتخلّ مؤقتا عن إدارتها ووجودها بها إلاّ مضطرة أمام الاحتلال البريطاني لأراضيها .

ولكي تثبت مصر أنّ عمر الإحتلال قصير مهما طال ، فقد شيّدت العديد من الموانى والفنارات الإرشادية للسفن العابرة للبحر . وفي ظل تبعية الميزانية المصرية العامة لإشراف بريطانيا وتوجيه مواردها لتحقيق أغراض الاستعمار. فقد نجحت في رصد أموال طائلة لحفر قناة السويس وتشييد الفنارات على السواحل الشرقية والغربية للبحر الأحمر ، وجنوب الجزيرة ، وإدارتها بكفاءة عالية ، كما كانت تتقاضى الحد الأدنى من الرسوم المفروضة دوليا على السفن التي كانت ترسو بموانيها . بالإضافة لما رصدته من أموال لإدارة السفن الإرشادية البريطانية في كل من عدن وبريم ، وما صاحب كل هذه العمارة من بناء أرصفة للشحن والتفريغ ، ومراسي لسفن الإصلاح ، ومخازن للتموين ومساكن للعمال والإدارة والجمارك . وجعلت من الموانى المطلة على البحر مراكز ترقى لاستقبال السفن العملاقة . ونجحت مصر في النهاية في خلق حياة اجتماعية وحركة تجارية مختلفة في الأراضي التي وطأتها أقدام رجالها ، ولم تكن معهودة من قبل .

وإذا كانت بريطانيا قد استحوذت على تجارة الشرق فإنّ الولايات المتحدة الأمريكية كان لها اهتمامات كبيرة بتجارة البن اليمني وحده . لهذا استدارت بريطانيا من وراء ظهرها والتفت حول القبائل اليمنية تحضّها على ترك التعامل مع الأمريكيين حتى نجحت في ذلك . وكان من

أسباب توفيقها في خطوتها عدم حرص الولايات المتحدة على البقاء آنذاك في البحر الأحمر . كما أنّ الوجود الهولندي بالمنطقة ارتبط وجوده بتجارة البن اليمني أيضا ، حتى استطاعت هولندا نقل زراعته إلى أمريكا الجنوبية .

وبخروج الولايات المتحدة الأمريكية وهولندا من حلبة الصراع حول تجارة البحر الأحمر ، فقد ظلت فرنسا تنافس في السواحل الشرقية لإفريقيا ، منذ أن أسست مستعمراتها في أربك وتشاد والصومال الفرنسي وأعالي النيل . كما أنّ إيطاليا قد ساومتها باحتلال مصوع وعصب مقابل تأييد بقائها في مصر . وقد اتسمت العلاقات بين الدول الأوربية الثلاث بالتنافس والتصالح أحيانا والتصادم في أحيان أخرى حتّى اتضحت الصورة النهائية في معسكرين في الحرب العالمية الأولى ، حيث اختارت فرنسا التحالف مع بريطانيا ضد ألمانيا .

وكان الغُرم على الدول الإفريقية المطلّة على البحر الأحمر التي تراوحت دائما ولاءاتها لمن يدفع أكثر . وكانت بريطانيا قادرة على الدفع وتعويضه منهم ، مما عوق في النّهاية التعاون الإفريقي بين مصر وبقية الدول الإفريقية والعربية على حد سواء .

حول نعت الدّعوة الفاطمية بـ " التّشريق " ونعت الدّاخلين فيها بـ " المشارقة "

عمر بن حمادي
كلّيّة الآداب ـ منوبة

تعترض المطالع للمصادر المغربية التي وصلتنا بداية من القرن الرابع الهجري ، وخاصة منها كتب الحوليات ، وكتب التّراجم والطبقات المتحدّثة عن الفاطميين وعن الدّاخلين في دعوتهم ، عبارات لا يمكن أن لا تثير انتباهنا. فكثيرا ما استعملت هذه المصادر في شأنهم عبارات : « تشرّق » أو « شرّق » ؛ وكثيرا ما نعتهم بـ « المشارقة » .

وبالفعل ، أثارت هذه العبارات اهتمام عدد من الباحثين ، فتوقّفوا عندها ليُشيروا إلى ذلك الاستعمال وليلفتوا النّظر إليه (1) ، مع محاولة بعضهم التوقّف عند موضوع الأصل فيه وكيف ظهر . فذلك ما قام به مثلا المستشرق الكبير R. Dozy ومنذ مدّة . فذكر أنّ اتّباع الأفكار الشيعيّة سمّي بالتّشريق لأنّ الدّعوة إليها تمّت من طرف رجل قدم من المشرق ، والمقصود هو بالطّبع الدّاعي المعروف أبا عبد الله الصنعاني (2) .

---

(1) E I 2, T VI, p 701 : *Mashàrika* (Md. Talbi).

(2) R. Dozy, *supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde 1881, T.I. , p 751.

وقد استقى R. Dozy هذا التّفسير من عدد من المصادر قام بالإحالة عليها ، وهي خاصّة : ابن عذاري المرّاكشي في " البيان المغرب " ، وابن الأثير في " الكامل "، والنّويري في " نهاية الأرب " [3]. لكن هذه المصادر لم تكن في الحقيقة سوى ناقلة للتّفسير الذي يُقدّمه مصدر شيعي - لم يشر إليه R. Dozy - وهو كتاب " افتتاح الدّعوة " للقاضي النعمان بن حيون ، قاضي الفاطميين المشهور .

فنحن نجد في هذا الكتاب ما يلي : « واشتهر أمر أبي عبد الله ببلد كتامة ، وتسمّى المشرقي لقدومه من المشرق ، ثم نُسب إليه كل من بايعه ودخل في دعوته ، وسمّوا المشارقة . وإذا دخل الواحد منهم في ذلك قيل : تشرّق » [4] .

فالأمر واضح وبسيط ويبدو معقولا . غير أنني كنت دائما غير مرتاح لبساطة هذا التّفسير ، وغير مرتاح أكثر لاحتواء أهل السنّة - إذ أنّ ذلك ما نلاحظه - لهذه العبارات وتشبّثهم بها إذا ما كانت لها المعاني التي ذكرها القاضي النّعمان . فعند التّثبّت يبدو لنا ذلك التّفسير غير مقنع أو غير مقنع لوحده على الأقل .

لذلك حاولت البحث في هذا الموضوع ، وذلك بالتّوقّف أوّلا عند هذه النّقطة بالذات ، أي استعمال أهل السنّة لعبارة " تشريق " لنعت دعوة الفاطميين الشيعة ؛ ثم بالبحث عمّا إذا لم توجد معاني أخرى ، أو اتّهامات أراد أهل السنّة تحميلها لهذه العبارة .

---

(3) نفس الإحالة .

(4) القاضي النّعمان بن حيون ، **افتتاح الدّعوة** ، تحقيق فرحات الدشراوي ، ط . 2 ، تونس 1986 ، ص 79 .

I ـ استعمال أهل السنّة لهذه العبارات :

تجب الإشارة أوّلا في هذا المجال إلى أنّ استعمال عبارات : " مشارقة " و " مشرقيّ " و " تشرّق " ... لنعت الفاطميين وأتباعهم هو استعمال لا نجده إلاّ عند مصادرنا السنّية . أمّا المصادر الشيعية فقد تجنّبته ، واستعملت عبارات أخرى كـ : " مؤمنين " و " آمن " [5] و " أهل الحقّ " [6] و " أولياء " [7] ... كلّما تعلّق الأمر بالدّاخلين في الدّعوة الفاطمية .

والأمثلة كثيرة على استعمال أهل السنّة للعبارات المذكورة ؛ وقد أشار الأستاذ محمد الطالبي إلى عدد من مواطنها [8] . فنذكر مثلا ما يورده ابن عذاري المرّاكشي في سياق حديثه عن سنة 303 هـ حيث يقول : وفيها « مات خلف بن معمر بن منصور ، من الفقهاء العراقيين ، وكان يروي عن أبيه عن سعد بن الفرات . وكان قد **تشرّق** أول دخول الشّيعة إفريقية ... » [9] .

كما نذكر ما يخبرنا به أبو بكر المالكي في " رياض النّفوس " في شأن أحد مؤدّبي الكتاتيب بالقيروان ، وهو أبو بكر بن يحي الهواري ، فقال إنّه أُبتلي برجل **مشرقي** يقف بإزاء كتّابه فيسبّ أبا بكر وعمر ...» [10] .

(5) نفس المصدر، ص 81 ، 87 .

(6) القاضي النّعمان بن حيون ، **المجالس والمسايرات** ، تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شبّوح ومحمد اليعلاوي ، تونس 1978 ، ص 511 .

(7) القاضي النّعمان ، **افتتاح** ، ص 84 ، 87 ، 94 ، 95 ، 97 ، 108 ...

(8) محمد الطالبي ، البحث أعلاه .

(9) ابن عذاري المرّاكشي **البيان المغرب** ، ط . 2 ، بيروت 1980 ، ج I ، ص 173 .

(10) أبو بكر المالكي ، **رياض النّفوس** ، تحقيق البشير البكوش ، بيروت 1981 ، ج II ، ص 425 .

وفي كلّ ذلك تُفيد عبارات " تشرّق " و " مشرقيّ " الإلتحاق بصفوف الشيعة الفاطميين والإنتماء إلى مذهبهم ، وهو ما يبرز بوضوح تام من حديث لصاحب كتاب " معالم الايمان " جاء فيه أنّ أحد ولاّة القيروان في عهد الفاطميين - وهو أبو عبد الله المختال - كان حريصا على نشر آراء الشيعة و « شدّد في طلب العلماء **ليشرّقهم** »[11] ، أي ليُدخلهم في صفوفهم .

وقد كنت أشرت إلى التّفسير الذي يُقدّم للأصل في هذا الإستعمال : فأبو عبد الله الصّنعاني مشرقي ، لذا يُسمّي أتباعه بالمشارقة ، والتصقت التّسمية بكل الدّاخلين في الدّعوة الفاطمية ؛ لكنّي أشرت كذلك إلى مباعث الحيرة التي قد تتولد عند الإكتفاء بهذا التّفسير .

فحسب هذا التّفسير تكون التّسميّة قد وُلدت مع الحركة منذ بدايتها ، أي في جبال كتامة ، في وسطٍ قَبِل على العموم وُجود أبي عبد الله ، رغم أنّه لا يمكن الشكّ في وجود من عارضه في نشاطه ووقف ضدّه . فلتمييز أصحابه سمّوا بالتّابعين للمشرقي ، ومنها " مشارقة " .

فقد يكون ذلك هو المنطلق ، والأمر مقبول . لكن ما لا يمكن قبوله في نظري هو كيف وقع احتواء هذه العبارة فيما بعد من طرفٍ الفريق السنّي بعلمائه وكتّابه ليَنعت بها الدّاخلين في الدّعوة الفاطمية وهي قد انتصرت وأصبح الصّراع معها أكثر اتّساعا وعمقا . فالشّحنة التي تحتويها - إذا ما اكتفينا بالتّفسير الذي يُقدّمه القاضي النّعمان - لا تتماشى البتّة وما يريده أهل السنّة عند استعمالهم لها . فهي عندهم مُرادفة للكفر وللخروج عن الدّين . بل كثيرا ما تلازمت عبارات " مشرقي " أو " تشرّق " بعبارات " كفر " أو " مروق عن الإسلام " .

---

(11) ابن ناجي ، **معالم الايمان** ، ج III ، تحقيق محمد ماضور ، تونس 1978 ، ص 91 .

ففي الحديث عن القاضي المروذي - أول قضاة الشيعة بالقيروان - وعن الإجراءات التي قام باتّخاذها عند تولّيه ، يذكر المالكي أنّ هذا القاضي « أمر الفقهاء أن لا يفتوا ولا يكتبوا وثيقة إلاّ من **تشرّق وكفر** » (12) .

كما يحدّثنا المالكي عن أبي إسحاق السبائي ، فقيه القيروان ومتعبّدها من أهل السنّة ، وعن قدراته في الرّقيّة والمداواة ، فيذكر أنّ من الذين عالجهم السبائي « رجل **مشرقي ممّن مرق في الإسلام** [أتاه] وبعينه وجع » (13) .

فلا أعتقد أنّنا نخطئ إذا ما ساورنا الشكّ في قدرة عبارة " مشرقي " أو " تشرّق " على أداء مثل هذه المعاني إذا ما قبلنا التفسير الذي يُقدّم لها .

ثم أن قبول فكرة أنّ أهل السّنّة لقّبوا الشّيعة الفاطميين بالمشارقة لأنّهم اتّبعوا رجلا من المشرق يجعلنا في مأزق كبير لما في ذلك من تجاهل لحقائق لا يمكن تجاهلها .

فكيف نقبل أن يستعمل علماء أهل السّنّة عبارة " مشارقة " في ذلك المعنى ليتناسوا بذلك حقيقة لا يمكن لمن بلغ مرتبتهم أن يتناساها ، وهي أنّ كل التيّارات الفكرية والمذهبية حتى تلك الفترة هي تيّارات مشرقيّة ؛ وأنّ كبار الشخصيّات التي أسّست الدّول التي قامت في المنطقة حتى ذلك

(12) المالكي ، المصدر المذكور ، ص 56 . والقاضي المروذي (أو المروزي كما هو عند ابن عذاري) هو محمد بن عمر بن يحي بن عبد الله ، ولاّه الداعي ابو عبد الله الصنعاني قضاء القيروان عند دخول الشيعة ، فكان أول قضاتهم بها . انظر المالكي ، نفس المصدر ، ص 55 ؛ ابن عذاري ، المصدر أعلاه ، ص 151 .

(13) المالكي ، نفس المصدر ، ص 502 . والسبائي هو أبو إسحاق ابراهيم بن أحمد من أشهر متعبدي القيروان ، توفي سنة 356 هـ . انظر : المالكي ، نفس المصدر ، ص 469 .

التاريخ هي شخصيات مشرقيّة : فإبراهيم بن الأغلب مشرقي ، وعبد الرحمان بن رسم مشرقي ، وإدريس الأول مشرقي ؛ كذلك المذهب المالكي ، والخارجي ، بل والإسلام نفسه مشرقي . فاستعمال عبارة " مشارقة " على أساس اتّباع الذين يُوصفون بها لرجل قادم من المشرق يصبح عندئذ لا تهجّما ، بل بالعكس متضمّنا لنوع المدح . فقد اتّبعوا رجلا مشرقيا أي من موطن كبار العلماء والشخصيات ومن موطن منابع الفكر .

في نفس الوقت ، كيف نقبل أن يحتوي أهل السنّة هذه العبارة ، وبذلك المعنى ، وهم قد أصبحوا يمتلكون آنذاك زادا هامّا من العبارات التي كان بإمكانها أن تُؤدّي ، وبقوّة ، معاني الكفر والمروق عن الدّين التي يريدون رمي الفاطميين وأتْباعهم بها ؛ وما من شكّ في أن أبرز العبارات في ذلك الزّاد هي عبارات : " الرّافضة " و "التّرفّض " . وهي من العبارات القويّة ، والتي توحي بالمعاني وبالأهداف المُرادة منها دون جهد كبير ، ثم هي من العبارات التي تلين بسهولة لكلّ الاشتقاقات اللغوية التي قد تُطلب منها .

فقد كانت عبارة " الرّافضة " موجودة ومستعملة قبل قيام الفاطميين . فأحمد بن حنبل المتوفى سنة 241 هـ (855 م) يوردها في أحد الأحاديث التي يتضمّنها مسنده ، حيث نجد : « قال علي بن أبي طالب ، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : يظهر في آخر الزّمان قوم يسمّون **الرّافضة يرفضون** الإسلام »[14] .

بل أنّ أهل السنّة استعملوا هذه العبارة في شأن الفاطميين بإفريقية . ففي الإجتماع الذي ناقش فيه علماء المالكية أمر الإنضمام الى ثورة الخوارج تحت قيادة أبي يزيد مخلد بن كيداد سنة 333 هـ (944 م) ذكر

(14) أحمد بن حنبل ، **المسند** ، ج I ، ص 103 .

أبو بكر المالكي في كتابه " رياض النفوس " انّ أبا العرب التميمي - المؤلف المشهور صاحب كتاب " طبقات علماء القيروان " ، وأحد زعماء السّنّة آنذاك قام خطيبا فقال : « حدّثني عيسى بن مسكين عن محمد بن عبد الله بن سنجر يرفعه الى النّبي صلى الله عليه وسلّم أنّه قال : يكون في آخر الزّمان قوم يسمّون **الرّافضة** ، فإن أدركتموهم فاقتلوهم ، فإنّهم كفّار »[15] . وهو بذلك يحثّ على الثّورة ضدّ الفاطميين .

ويؤكّد القاضي عياض هذا الإستعمال ، فهو يذكر في ترجمته لزعيم آخر من زعماء هذا الإجتماع ، وهو ربيع القطان المتعبّد المشهور ، أنّه كان « ممن عقد الخروج لغزو **الرّوافض** »[16] .

لكن استعمال عبارات " الرّافضة " أو " الرّوافض " لم يتكرّر كثيرا في كتابات علماء السنّة بإفريقية ، ولم يبلغ عندهم مبلغ استعمالهم لعبارات " تشرّق " و " مشارقة " وكأنّها عبارات تمتلك قدرات أكبر على أداء معاني الكفر والمروق عن الإسلام .

قد يبقى الإعتقاد عندئذ في أن أهل السّنّة قد استعملوا عبارة " مشارقة " لما فيها من تذكير بأنّ أبا عبد الله الصنعاني أجنبي عن البلاد وليست له أصول بها ، ولِيُنظر إلى أتباعه وإلى الدّولة التي انبثقت عن

---

(15) المالكي ، المصدر أعلاه ، ص 309 .

(16) عياض ، **ترتيب المدارك** ، نشر محمد بكير ، ج III - IV ، ص 330 . وربيع القطان هو أبو سليمان ربيع بن عطاء الله ، من فقهاء القيروان وكبار عبّادها . وصفه عياض فقال : كان لسان إفريقية في زمانه في الزّهد . توفي سنة 334 / 945 أثناء حصار المهدية من طرف جيوش أبي يزيد مخلد بن كيداد ، وكان من ضمنها .
انظر : عياض ، نفس المصدر ، ص 329 ؛ المالكي ، المصدر المذكور ، ص 393 ، رقم 235 .

حركته النّظرة ذاتها . غير أنّي أعتقد أنّه من الصّعب أن ننزلق في مثل هذه التّأويلات .

فهل وُجد تفكير في تلك الفترة يعتنق مثل هذه الإعتبارات ؛ ثمّ وخاصّة هل كان لعلماء الدّين تفكير يهتمّ فقط بالمستوى الجهوي . فكل الدّلائل تشير إلى أنّ تفكيرهم كان دائما على مستوى دار الإسلام ككل .

إضافة إلى كلّ ذلك مازالت الرّوابط أواخر القرن الثّالث الهجري ومنتصف القرن الرّابع قويّة بين المشرق والمغرب ، ومازالت العائلات العربية التي استقرّ مؤسّسوها بالمغرب محتفظة آنذاك بروابط عاطفيّة ـ وربّما حتى دمويّة ـ متينة بالمشرق . هذا فضلا عن ارتباط علماء السّنّة روحيا وسياسيا بالخلافة العبّاسية ، وهي بالمشرق . ولا بأس من التّذكير في هذا الصدد بأنّ زيادة الله الثالث ، آخر الأغالبة بالقيروان ، لم يجد من الحلّ أمام نجاح أبي عبد الله الصّنعاني سوى حمل أمتعته والعودة إلى المشرق (17) .

لكل ذلك يمكن القول أنّه اعتمادا على التفسير الذي يُعطى لها لا تتلاءم هذه العبارة ومعاني التّهجّم والتّكفير التي يهدف إليها أهل السّنّة من وراء استعمالهم لها ، وأنّه كانت بحوزتهم عبارات أخرى أقوى وأقدر على تأدية مثل تلك المعاني .

لكن وفي نفس الوقت لا يمكن الشكّ في الإستعمال المكثّف الذي أبداه أهل السّنّة لهذه العبارة . بل يُمكننا ، ونحن نطالع كتاباتهم أن نلمس نوعا من التّمسّك ، بل ربّما ومن الإعجاب بها ، وكأنّها أكثر العبارات قدرة على تأديّة معاني الكفر والمروق عن الدّين كما ذكرنا .

(17) انظر محمد الطالبي ، **الدّولة الاغلبيّة** ، نقله إلى العربيّة المنجي الصيّادي ، بيروت 1985 ص 743 .

فمن المثير للإنتباه في هذا الموضوع ذلك الباب الذي وضعه أبو عبد الله الخشني في كتابه " طبقات علماء إفريقية " ، والذي أعطاه كعنوان : " باب ذِكر من **شرّق** ممن كان يُنسب إلى علم من أهل القيروان " [18] .

والخشني شخصيّة لا بدّ من التّوقّف عندها في موضوعنا هذا ، لنقول أنّه الأكثر تصويرا لتفكير كتّاب أهل السنّة وعلمائهم في العهد الفاطمي بمناطق المغرب إذ أنّ حياته في مُجملها توافق زمنيا هذا العهد الذي بدأ سنة 296 هـ (909 م) وانتهى بانتقال الفاطميين إلى مصر سنة 361 هـ (972 م) في حين توفي الخشني سنة 362 هـ (973 م) أو 364 هـ (975 م) ؛ وإن كنّا لا نعرف تاريخ ولادته ، فالمعروف أنّه انتقل صغير السّنّ إلى الأندلس سنة 311 هـ (923 م) [19] . وعند الخشني نجد الإستعمال الأكثر كثافة لعبارات " شرّق " ، و " مشارقة "، و " تشريق " .

لذلك ، أعود لأقول أنّ مباعث الحيرة كثيرة في احتواء أهل السنّة لهذه العبارة واستعمالهم لها . وعندئذ لا بدّ من البحث عمّا إذا لم يوجد تفسير آخر لها ، أو على الأقل إذا لم تُوجد إيحاءات أخرى هدّف إليها أهل السّنّة من وراء هذا الإستعمال ، وهو ما سنحاول القيام به في الشطر الثاني من هذا العمل .

II - هل وُجدت معاني اخرى حُمّلت لعبارة : "تشرّق " ؟

أريد أن أنبّه أوّلا إلى أنّ هذا العمل لا يرفض البتّة التّفسير الذي يُقدّمه القاضي النّعمان في " افتتاح الدّعوة " . فهذا المصدر جدّي ، ورفْض ذلك التّفسير يُعدّ تجنّيا على المصادر .

---

(18) أبو العرب ، **طبقات علماء إفريقية** ، تحقيق محمد بن شنب ، دار الكتاب اللبناني ، د . ت ، ص 223 .

(19) انظر ترجمة الخشني : عياض ، المصدر أعلاه ، ص 531 .

ثمّ أنّ التّفسير المُقدّم مقبول وقد يُقنع البعض . لكن الذي لا نقبله هو، كما ذكرت ، كيف احتوى أهل السّنّة تلك العبارة إذا ما كانت مُكتفية بحمل المعنى الذي انطلقت به ؟ !

فما نريده إذن ، هو بالتالي البحث عمّا إذا كانت هذه العبارة موحيّة في نفس الوقت باتهامات أخرى أكثر قوّة و " شناعة " ، ومؤدّية فعلا إلى " الكفر " و " المروق عن الدّين " ، سواء كانت هذه الإتّهامات مُرتبطة بالعبارة من قبل أن تنتصر الحركة الفاطميّة ، أو التصقت بها عند ظهورها ، أو أصبحت لها بعد انتصارها ، لتكون هي المعاني التي رمى إليها أهل السّنّة من وراء استعمالهم لعبارة " تشريق " والعبارات المشتقّة منها [20] .

ولنُجب من الآن بأنّنا لم نتحصّل على نتيجة يُمكن أن نثق بها الوثوق كلّه في هذا الموضوع ، أي أنّنا لم نعثر على تفسير آخر يكون في نفس مستوى الوضوح الذي فسّر به القاضي النّعمان الأصل في معنى عبارة " مشارقة " ، وليقول لنا أنّ هذه العبارة كانت لها معاني أخرى في منظار أهل السّنّة وأنّ هذه المعاني هي التي كانوا يهدفون إليها . فحتى ابن عذاري الذي يُمثّل أحد أبرز مصادرنا حول تاريخ بلاد المغرب في العصر الوسيط إن لم يكن أبرزها بالفعل ، والذي لا يُخفي تعصّبه ضدّ الشيعة ـ نجده يكرّر نفس التّفسير الذي يُقدّمه القاضي النّعمان [21] .

لكن رغم ذلك تبيّن لنا من خلال بعض المعطيات أنّ عبارة " تشريق " قد لا تكون بريئة من تُهم أخرى غير " تُهمة " الاتّباع لرجل مشرقي ، وأنّ هذه التّهم قد تكون خطيرة .

---

(20) للتشريق معاني أخرى كثيرة لا علاقة لها بموضوعنا . فالتشريق هو صلاة العيد . وأيّام التشريق هي أيام ثلاثة بعد يوم النّحر توضع خلالها لحوم الأضاحي للشمس . انظر : ابن منظور ، **لسان العرب** ، بيروت 1968 ، مجلد X ، ص 173 ، مادّة : شرق .

(21) انظر ابن عذاري ، المصدر أعلاه ، ص 152 .

فنحن متحقّقون من وُجود قضيّة تتعلّق بركن أساسي من أركان الدّين ، وهو الصّلاة ، وتسمّى " **التّشريق في الصّلاة** " .

فقد أشار إليها ابن الفرضي الأندلسي في ترجمته لأحد علماء الأندلس وهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن حمدون الخولاني ، المعروف بابن الإمام ، المولود سنة 305 هـ (917 م) والمتوفّى سنة 380 هـ (990 م) [22] .

فبعد أن قام ابن الفرضي بتعداد أساتذة ابن الإمام هذا - والذين نجد من بينهم أبا عبد الله الخشني القيرواني - انتقل إلى ذِكر اختصاصاته العلميّة وبعض أخباره فقال : « وكان مشهورا باعتقاد مذهب ابن مسرّة ، لا يتستّر بذلك . وكان مولعا **بالتشريق في صلاته** » .

فهناك ظاهرة إذن تُسمّى " التشريق في الصلاة " . ويبدو أنّ ابن الإمام كان مولعا بها . غير أنّنا نأسف لاكتفاء ابن الفرضي بإثارة الموضوع دون أيّ تعليق إضافي حوله. لكن لنسجّل وجود عبارة تشريق ، ولنسّجل وجودها في مناخ مغاير لمناخ إفريقية ، وفي شأن شخصية غير إفريقية ، وليست لها أيّة علاقة باتّباع رجل قادم من المشرق .

لكن هل في الولع الذي كان يبديه ابن الإمام بالتّشريق في الصّلاة تهمة ؟ ثم ما هو التّشريق في الصّلاة في حدّ ذاته ؟

إنّنا لم نظفر في هذا الموضوع بأجوبة واضحة ومُقنعة تبيّن لنا ما هو تشريق ابن الإمام . لكنّنا نميل إلى اعتباره تُهمة أو على الأقل نقيصة وأمرا لا يُرغب فيه . وما يدفعنا إلى ذلك هو أوّلا معرفتنا بكتب التّراجم

---

(22) ابن الفرضي ، **تاريخ علماء الأندلس** ، مدريد 1892 ، ج I ، رقم 1359 .

وبأسلوبها في تقديم المعلومات وصياغتها . فالمعلومة التي تُقدّم بالكيفيّة التي قدّم بها ابن الفرضي معلومته حول ولع ابن الإمام بالتّشريق في الصلاة تُعتبر أمرا مميّزا لصاحب التّرجمة ، وهذا التّمييز هو عادة أمر مكروه ، خاصّة إذا ما كان في ميادين خطيرة كميدان الصلاة .

ثمّ ، ومن ناحيّة ثانية لا يُمكننا التّغاضي عمّا يُسجّله ابن الفرضي من اعتقاد لابن الإمام في مذهب ابن مسرّة ، وعدم تستّره عن ذلك . ونحن نعرف - وعبارة تستّر هنا لها دلالتها - إنّ من كانت له مثل هذه الميولات هو شخصيّته مشكوك في نقاوة مُعتقدها عند أهل السّنّة [23] .

إضافة إلى كلّ هذا ، نحن نعلم أنّه وُجدت بالفعل قضيّة في الأندلس - لا ندري هل هي المقصودة في ترجمة ابن الإمام أم لا ؟ - تُثير موضوعا اسمه التّشريق في الصّلاة ؛ وهي قضيّة انحراف القبلة في مساجد هذه المنطقة وفي مقدّمتها قبلة الجامع الكبير بقرطبة .

فقد ثبت عند أهل الأندلس ، سواء منهم الفقهاء أو أهل الحساب ، أنّ قبلة جامعهم مُنحرفة إلى جهة الغرب كثيرا ، ودفعهم ذلك إلى حيرة كبيرة كادت أن تُفضي بالحكم المستنصر (350 / 961 - 365 / 976) إلى اتخاذ مبادرة لتصحيح الوضع وذلك بتحويل قبلة الجامع ؛ لكن الفقهاء أفتوه بإمكانيبة التّخلّي عن ذلك لاعتبارات مختلفة من أبرزها وجوب الإتّباع لما سار عليه عدد من كبار أئمة الأندلس منذ فتحها إلى ذلك التاريخ إذ صلّوا في ذلك الجامع رغم انحراف قبلته [24] .

---

(23) انظر حول ابن مسرّة : EI 2, T III; p. 892 : Ibn Masarra (R. Arnaldez)

(24) انظر المقّري ، **نفح الطيب** ، تحقيق إحسان عبّاس ، بيروت 1968 ، ج I ، ص 561 و 562 .

فلا عجب عندئذ إن وُجد في الأندلس من كان شديد التّحرّي في صلاته وفي تحديد قبلته بدقّة أكبر وذلك بالتشريق في الصلاة ، أي الميل الى ناحية المشرق ليقع تجنّب الإنحراف إلى الغرب ، وقد يكون ابن الإمام - الذي ترجم له ابن الفرضي - من تلك الفئة ، وربّما كذلك ابن مسرّة .

ونحن متأكّدون من أنّ فئة من هذا النّوع وُجدت بالفعل في الأندلس وكانت تحرص على الإنحراف في صلاتها إلى جهة المشرق حتى بداخل المساجد وأمام المحاريب نفسها .

فقد خلّد لنا الونشريسي في كتاب " المعيار المغرب " نصّ مسألة من هذا القبيل وُجّهت إلى الفقيه أبي القاسم بن سراج قاضي الجماعة بغرناطة ومفتيها ، المتوفى سنة 838 هـ / 1436 م ، يسأل فيها صاحبها عن مدى صحّة صلاة إمام « ينحرف بداخل المحراب لجهة الشرق انحرافا كثيرا ، وهل يسوغ ذلك ، وهل يلزم المأمومين اتّباعه في ذلك وينحرفون معه ؟ » وكان جواب القاضي ابن سرّاج بعدم جواز ذلك ؛ وبالتّالي لا يجوز اتّباع ذلك الإمام وتقليده لما في علمه من خروج عمّا أجمع عليه العلماء قبله [25] .

فالأقرب إلى الظن أنّ تشريق ابن الإمام هو من هذا النّوع ، وهو بالتّالي جُرحة وخروج عن الإجماع ؛ هذا فضلا عمّا يمكن أن نعتقده من أنّ ولعه ذلك كان اقتداء بشيخه ابن مسرّة .

هل وُجدت قضية من هذا النّوع في إفريقية ، وهو ما يفتح أمامنا بابا للتساؤل عن وجود احتمالات أخرى لمقاصد أهل السّنّة وهم يتشبّثون

(25) الونشريسي ، **المعيار المغرب** ، بيروت 1981 ، ج I ، نوازل الصلاة ، ص 117 . وابن سراج هو أبو القاسم محمد بن محمد ، توفي سنة 838 هـ / 1436 م . (انظر مخلوف ، **شجرة النور الزكية** ، رقم 893 ، ص 248) . وقد أثار جوابه اعتراض فقيه آخر ، وهو ما دفع بابن سراج إلى جواب جديد . انظر ، الونشريسي ، نفس الإحالة .

بعبارة " تشريق " لنعت الإنضمام إلى آراء الفاطميين ؟ إنّ إجابتنا ستكون بنعم ، بل وُجدت قضيتان لا قضيّة واحدة مما يفتح بابا للتساؤل عريضا .

فقد أُثير موضوع من هذا القبيل بالنّسبة لجامع القيروان ، وإثارته كانت في العهد الفاطمي بالذات ؛ وهو ما يشير إليه نصّ. أتساءل إذا لم يكن الوحيد الذي نمتلكه في هذا الموضوع. يقدّمه صاحب كتاب " الاستبصار " [26] ويقول فيه أنّ المعزّ لدين اللّه الفاطمي أزمع سنة 345 هـ (956 م) على تحريف قبلة مسجد القيروان ، أي عمليا بتحويل محرابه [27] .

إنّ صاحب هذا النّصّ لم يذكر اتّجاه التّحريف الذي أراده المعزّ غير أنّه لا يمكن أن يكون إلاّ نحو الشّرق . فالخطأ الشائع هو انحراف المساجد نحو الجنوب والغرب ، إذْ القضيّة ليست خاصّة في الواقع بجامع القيروان أو جامع قرطبة ، بل هي عامّة تقريبا لكل مساجد إفريقية وبلاد المغرب . فقد أبرزت دراسة قام بها M. E. Bonine بالنّسبة لمساجد المغرب الأقصى انتشار هذا الخطأ ، ودعّم بحثه بصورة تبيّن ذلك وتُعطي درجات الإنحراف في مساجد مختلف جهات ذلك القطر [28] . كذلك

(26) هو كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار لمؤلف مجهول لكنّه وضع كتابه في عهد المنصور الموحّدي وكان عارفا بأحوال إفريقية وزيارته لها مؤكّدة . وقد دخل المنصور إفريقية وحصاره لقفصة حادثة تاريخية معروفة وكان ذلك سنة 583 هـ . وقد نشر سعد زغلول عبد الحميد كتاب الاستبصار (الاسكندرية 1958) لكن الكتاب في حاجة إلى اهتمام أكبر من طرف الباحثين يزيد في إبراز قيمته .

(27) مجهول ، **الاستبصار** ، نشر سعد زغلول عبد الحميد ، الاسكندرية 1958 ، ص 114 .

(28) Michael E. Bonine, " The sacred direction and city structure : a preliminary analysies of the islamic cities of Marocco ", *Muqarnas*, vol. VII, 1990, p. 50-72

وانظر حول موضوع القبلة بصفة عامة :

David A. King, " the sacred direction in Islam ", *dans Interdisciplinary science reviews*, vol. X, N° 4, 1985, p. 315 - 328.

الدّراسات الحديثة التي اعتنت بجامع القيروان فهي الأخرى قد أثبتت وجود انحراف نحو الجنوب وقدّرته بـ 31 درجة [29] . فـ " الإصلاح " لا يمكن أن يكون إلاّ بتحويل قبلة الجامع نحو الشرق أكثر فالمعزّ أراد إذن التّشريق فيها .

إنّ هذا التّحويل لم يُكتب له أن يُجسّم عمليا من طرف المعزّ وهو ما تحدّث عنه صاحب النّصّ المشار إليه [30] . والمؤلّف لم يذكر مصدره في هذا الموضوع . فهو من رجال النّصف الثّاني من القرن السّادس الهجري . الثاني عشر ميلادي . ونحن ولا شكّ لا نخطىء إذا ما اعتقدنا أنّه ينقل أحد مؤلفين اثنين : إمّا ابن الرّقيق القيرواني ، مؤرّخ العصر الزيزي المتوفى بعد سنة 418 هـ / 1027 [31] . إذ قد ذكر اسمه قبل أسطر قليلة من نصّنا واعتمد عليه في الحديث عن بناء القيروان من طرف عقبة بن نافع الفهري . أو محمد بن يوسف الورّاق القروي المتوفى سنة 363 / 973 ، وهو المؤرخ الجغرافي المعاصر للدولة الفاطمية والذي أُعتمدت كتاباته الكثيرة حول إفريقية وبلاد المغرب من طرف جلّ المؤرّخين والجغرافيين بعده [32] .

وقد فسّر صاحب كتاب " الإستبصار " . معتمدا على المصدر الذي نقل عنه . عدم النّجاح الذي حالف مشروع المعزّ بقوّة الرّعاية التي

---

(29) انظر حول انحراف قبلة جامع القيروان :
P. Sebag, *La grande mosquée de Kairouan*, Paris 1963, p.19.
كذلك محمد الطالبي ، « البيئة التي انشأت سحنون » **دراسات في تاريخ إفريقية** ، منشورات الجامعة التونسيّة ، تونس 1982 ، ص 121 .

(30) الإستبصار ، نفس الإحالة .

(31) انظر حوله : E. I. 2, T. III, p. 927 : Ibn al-Rakik, (Md Talbi

(32) انظر حوله : A. Ferré, " Les Sources du Kitab al-masalik wa - l - mamalik d'Abu Ubayd al Bakri, IBLA, 1986, N° 158, p. 199 - 200.

كانت تحيط بهذا الجامع بفضل بركة الدّعاء الذي أحاط به عقبة بن نافع هذه المدينة منذ تأسيسها وتأسيس جامعها . فحال كل ذلك دون تحقيق المعزّ لتحريف القبلة . وروى لنا صاحب " الاستبصار " كيف تمّ كل ذلك [33] .

ونحن نتوقّف هنا لنتساءل ما إذا لم تكن مبادرة المعزّ هذه هي التي كانت وراء ظهور الإعتقاد - إن لم نقل الأسطورة - في أنّ محراب مسجد القيروان هو من إنجاز عقبة بن نافع ، وأنّ كل من هدم الجامع - على حدّ عبارة المصادر التي نقل عنها كتاب " الاستبصار " ، وهو يقول أنّه هُدم وبُني ثلاث مرّات - كان يُبقي على المحراب ، محراب عقبة ؛ في حين تؤكّد الدّراسات الأثرية الحديثة أنّ المحراب الموجود إلى الآن - وبالتّالي الذي وُجد في العصر الفاطمي - هو المحراب الأغلبي ، وأن لا شيء يؤكّد بناء عقبة لمحراب ما ، بل إنّ عادة بناء المحاريب نفسها في المساجد استقرّت بعد عقبة [34] .

وممّا لا شكّ فيه أنّ مشروع المعزّ وجد ردّ فعل عنيف من طرف أهل السّنّة وأنّ دعاية كبيرة نُظّمت ضدّه ، ذلك أنّه بقطع النّظر عن أنّ المبادرة متأتيّة من طرف " سلطان - عدوّ " ، كلّ مبادراته مرفوضة من الأساس ، فإنّ العملية خطيرة في حدّ ذاتها من منظار أهل السّنّة ، وتُرفض حتّى وإن كان السلطان سنّيّا ، كما سيكون الشأن فيما بعد في عهد المستنصر الأموي بالنسبة لجامع قرطبة ؛ بل هي أخطر بالنّسبة لجامع عقبة لأنّها - ودائما من منظار أهل السّنّة - لا تقف فقط ضدّ عمل سلف صالح بل ضدّ عمل صحابي . وعمل الصحابي عند البعض حجّة .

---

(33) الاستبصار ، نفس الإحالة .

(34) انظر حول هذا الموضوع :

F. Mahfoud, - " L'introduction du Mihrab en Ifriqiya et son évoluation jusqu'au XI è s ". IBLA, N° 168, 1991 - 92, p. 263 - 279.

فالمعزّ أراد تحويل قبلة وضع عقبة محرابها وذلك بالتّشريق فيها . فالدّعوة إلى ذلك التّشريق تُهمة ومساندتها هو تأييد للفاطميين . فهل أنّ ذلك هو ما يفسّر تشبّث أهل السّنّة بهذه العبارة واستعمالها في الإشارة إلى الإنضمام إلى آراء الفاطميين بصفة عامة ؟

إنّ ذلك جائز رغم وجود إشكال قد يظهر لنا عند التّذكير بأنّ مبادرة المعزّ كانت سنة 345 هـ أي بعد خمسين سنة من استقرار الفاطميين بإفريقية ، في حين أنّ في كلام الخشني عنهم - وهو المعاصر لهم كما بيّنّا - ما يُفيد أنّ العبارة تشبّث بها أهل السّنّة قبل هذا التاريخ .

إنّ التّغلّب على هذا الإشكال ليس بالعويص . فمن المقبول جدّا أن نحتمل أنّ طعن الفاطميين في قبلة جامع القيروان وعزمهم على التّشريق في الصلاة لتصحيحها ، وبالتّالي دفْع النّاس إلى ذلك التّشريق ، كل ذلك قد ظهر منذ أن دخلوا القيروان سنة 296 هـ . فإنّ أهمّ دعاية يُهاجمون بها الأغالبة وأنصار السّنّة كانت ولا شكّ إبراز انحراف قبلتهم وبالتالي الإشارة إلى عدم صحّة صلاتهم حتى ذلك التاريخ ، ثم أراد المعزّ تجسيم ذلك التّصحيح بتشريق القبلة وتحويل المحراب . فالقدح في صلاة الأنظمة المنهارة وفي صحّة المساجد التي تقيمها أمر قد تكرّر كثيرا عبر التّاريخ ولجأت إليه الأنظمة التي تعوّضها [35] .

(35) من أبرز المبادرات في هذا الموضوع نذكر تلك التي صاحبت سيطرة الموحدين على مدينة مرّاكش سنة 541 هـ وافتكاكها من المرابطين الذين كانوا المؤسسين لها . يقول صاحب **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشيّة** في هذا الموضوع : « وبقيت مرّاكش ثلاثة أيام لا يدخلها داخل ولا يخرج منها خارج ، وأبى الموحدون دخولها لأنّ المهدي كان يقول لهم : لا تدخلوها حتى تطهروها . فسأل الموحدون الفقهاء عن ذلك ، فقالوا لهم : تبنون أنتم مسجدا آخر مكان ذلك . فبنى الخليفة عبد المؤمن بدار الحجر مسجدا آخر جمع فيه الجمعة وشرع في بناء المسجد الجامع وهدم الجامع الذي كان أسفل المدينة الذي بناه علي بو يوسف [أمير المرابطين] » . مجهول ، **الحلل** ، الدار البيضاء (المملكة المغربية) 1979 ، ص 144 .

فالإحتمال الذي ذهبنا إليه قوي ويكون الفاطميون على أساسه قد حملوا النّاس على التّشريق - أي التّشريق في الصلاة - كما حمَلوهم على " حي على خير العمل " في الآذان منذ استقرارهم ، وليُصبح الإنضمام إلى دعوتهم مُرغما حتما على التّشريق في الصلاة ، ويُصبح التّشريق في الصلاة دلالة على الانضمام إلى دعوتهم . فهذا الاحتمال مُقنع أكثر لتفسير تشبّث أهل السنّة بهذه العبارة ونعت الدّعوة الفاطمية " بالتّشريق " .

غير أنّ الإكتفاء بذلك قد لا يُعطي تفسيرا كاملا لهذا التّشبّث . فلئن أعلن الفاطميون التّشريق في الصلاة وتمسّكوا به فهو لتصحيح خطأ لا شكّ أنّهم نجحوا في إثباته . فرميهم بالتّشريق على أنّه تُهمة قد لا يُقنع الكثيرين عندئذ . لذلك توقّفتُ كثيرا عند نصّ يُثير **قضيّة أخرى** - وهي القضيّة الثانية التي أشرت إليها أعلاه - أعتقد أنّه لا يمكن إغفالها في الموضوع الذي نبحثه ، وقد ورد عند ابن عذاري المرّاكشي في كتابه " البيان المغرب " .

يقول ابن عذاري حول أحداث سنة 309 هـ (921 م) ، أي سنة بعد انتقال عبيد الله المهدي ، أول الفاطميين ، إلى المهدية واستقراره بها كعاصمة للدولة الجديدة : « وفيها أمر عبيد الله بحبس نحو مائتي رجل **إظهروا التّشريق** بالقيروان وباجة وتونس ، وجاهروا بتحليل المحرّم وأكلوا الخنزير وشربوا الخمر في رمضان جهارا وعلم بذلك الخاصّ والعامّ.. وكثر القول من النّاس في هذا. فكتب عبيد الله إلى عُمّاله بهذه المواضع بأن يرفعهم إليه مقيّدين ثم حبسوا. فمات أكثرهم بالسّجن وكلّهم مشهور بإفريقية، منهم أحمد البلوي النّخّاس بالرّقيق ؛ كان يصلّي إلى رقادة أيام كون عبيد الله بها ، **وهي منه في المغرب** . فلمّا انتقل عبيد الله إلى المهدية **وهي منه في المشرق** ، صلّى إليها. وكان يقول: لست ممن يعبد من لا يُرى »[36].

(36) ابن عذاري ، المصدر المذكور ، ص 185 - 186 .

ففي سنة 309 هـ / 921 م ، والدّولة الجديدة تعيش طفرة نشأتها ، إذ لم يتجاوز وجودها عقده الأول إلاّ بيسير ، يذكر نصّنا هذا أنّ عددا من المغالين الشّيعة ، ممن كان يتوجّه في قبلته إلى رقادة حيث كان الإمام الفاطمي ، ارتأى تغيير هذه القبلة إلى المهديّة حيث انتقل . فهذه المجموعة **قد شرّقت** ، بما أنّ المكان الجديد هو منها إلى الشّرق أكثر .

ولنُسجّل هنا العبارة التي بدأ بها ابن عذاري نصّه . فهو قد ذكر أنّه في السّنة المعنيّة أمر عبيد اللّه بحبس نحو مائتي رجل " **أظهروا التّشريق** " . فعبارة " أظهروا " أساسيّة في الموضوع الذي نبحثه وهي تحتمل أحد أمرين :

فأمّا أن يكون التّشريق في حالة اختفاء فأظهرته هذه المجموعة . وهو أمر نرفضه إذا ما قلنا أنّ التّشريق كان آنذاك - أي سنة 309 هـ - في معناه الأول أي اتّباع رجل مشرقي . فهو قد ظهر بعد ، بما أنّه منتصر منذ ما يفوق العقد .

وأمّا أن نقول أنّ التّشريق أمر آخر قد أظهره البعض ، وعندئذ يكون نص ابن عذاري مفسّرا لمعناه ، وهو توجّه البعض في صلاتهم نحو المهدية كقبلة لهم حيث استقرّ المهدي .

إنّنا إذا رجحنا هذا الإحتمال الثاني أصبح بالإمكان أن تكتمل لدينا خيوط عمليّة دعائية نميل إلى الاعتقاد أنّ أهل السّنّة قد نظّموها ضدّ الشيعة . فبالتأكيد على هذا التّشريق نحو المهدية يُعطى مفهوما آخر للتشريق في الصلاة الذي دعا إليه الفاطميون تصحيحا لقبلة جامع القيروان ، ليقع خلْط في الأذهان تُصبح بواسطته عبارة تشريق موحية فعلا بتهمة خطيرة بإمكانها ، لا فقط أن تقترن بعبارات الكفر والمروق عن الدّين ، بل أن تكون كافية لوحدها للدلالة عليهما .

إنّه لا يفوتنا بالطبع الاحتراز الذي لا بدّ أن نلتزم به إزاء مصدر سنّي يتحدّث عن الشّيعة ؛ غير أنّ كتاب ابن عذاري يبقى أحد مصادرنا الأكثر جدّية ، ورغم احتوائه في موضوع الحديث عن الشّيعة على شناعات لا يختلف اثنان في رفضها [37] ، فإنّ ذلك لا يُنقص البتّة من قيمته . فهو لم يختلقها بل نقلها عن مصادر ، منها ما هو معاصر للفترة الشّيعية كإبراهيم بن القاسم الرقيق ، المشار إليه في الأسطر السابقة [38] ؛ ومنها ما كان قريبا منها زمنيا كتاريخ محمد بن سعدون القروي المتوفى سنة 486 هـ / 1093 م [39] . فابن عذاري قد أوصل لنا صورة عن الأجواء الدّعائية التي كانت سائدة بين الفريقين بتسجيله لتلك " المعلومات " ، وهو الأساس بالنسبة لموضوعنا .

ومع ذلك لا شيء يمنع من الإعتقاد في أن يكون ما تحدّث عنه ابن عذاري في نصّه قد وقع فعلا . فنحن على يقين تام من وجود مغالين شيعة لا يُستبعد قيامهم بمثل تلك المبادرة . فوجودهم تُقرّه لا فقط المصادر السنّية ، بل وكذلك المصادر الشيعيّة نفسها .

فقد أوردت لنا المصادر السنّية أسماء العديد من هؤلاء المغالين ، وقدّمت لنا أمثلة من معتقداتهم الدّالّة على ذلك . فقد حدّثنا الخشني مثلا عن دخول الفقيه زرارة بن أحمد في المذهب الشّيعي فقال أنّه « شرّق ، فولاّه عبيد الله قضاء المهدية » ثمّ أضاف في شأنه أنّه كان « في مذهب الشيعة **من الغالين** (كذا) » [40].

---

(37) نفسه ، بداية من ص 281 مثلا .

(38) نفسه ، ص 217 مثلا .

(39) نفسه ، ص 217 . وخاصة ص 281 ؛ وحول ابن سعدون القروي انظر : القاضي عياض ، المصدر المذكور ، ص 799 . 800 .

(40) الخشني ، المصدر المذكور ، ص 226 .

كما حدّثنا المالكي عن شخصيّة سُنّية ذات وزن دخلت كذلك في المذهب الشيعي ، وهو ابن غازي الفقيه المتعبّد ، وأضاف في شأنه قائلا « كان في جملة النّفر الذين قالوا لعبيد اللّه : أنت أنت »[41] . هذا فضلا عمّا نقله ابن عذاري حول مغالاة كتامة عند بداية الفترة الفاطميّة ، إذ ذكر أنّ أيْمانها كانت : « وحق عالم الغيب والشّهادة مولانا المهدي الذي برقادة »[42] .

إنّ هذه المغالاة تُؤكّدُ وجودها كذلك المصادر الشّيعيّة كما ذكرنا . ولا أدلّ على ذلك من تلك المواقف الصّريحة التي سجّلتها للخلفاء الفاطميين ضدّ أصحابها ، لاعتقادهم أنّ أولائك المغالين يُلحقون الضرر بالدّعوة أكثر من إفادتها ، وهو ما يلتقي مع ما تحدّث عنه ابن عذاري في النّصّ الذي نهتمّ به حول الإجراءات التي اتّخذها المهدي ضدّ من ذكر أنّهم " اظهروا التّشريق " .

فقد استعرض القاضي النّعمان في كتابه " **المجالس والمسايرات** " مجلسا له مع المعزّ لدين اللّه تناول قضيّة رجل قال إنّه « ألْحد في أولياء اللّه وغلا في دينه ، وقد كان قُلّد شيئا منه وناله بسبب ذلك من **سخط الأئمّة** ما نعوذ باللّه منه »[43] .

كما أورد النّعمان بعض التّعاليق للمعزّ حول هذا الموضوع، منها قوله : « واللّه ، ما يُريد بنا من زادنا على حقّنا الذي مَنَّ اللّه تعالى به علينا إلاّ وضعنا »[44] . وكذلك قوله : « سمعتُ القائم بأمر اللّه عليه السّلام

(41) المالكي ، المصدر المذكور ، ص 506 .
(42) ابن عذاري ، المصدر المذكور ، ص 160 .
(43) القاضي النّعمان ، **المجالس** ، ص 419 .
(44) نفسه ، ص 420 .

(أي جدّه) يقول : إنّما أراد الدّعاة إلى النّار الذين انتسبوا إلينا بما نحلونا إيّاه - أنّا نعلم الغيب وما تجنّ الصّدور ، وأشباه ذلك مما افتروه علينا ونسبوه إلينا - أن يجعلوه عدّة لنفاقهم » (45) .

ولا بدّ أن نسجّل في هذا الموضوع أنّ الغلوّ في شأن الأئمّة والسلاطين لم ينحصر عند الشّيعة فقط بل سجّلته لنا المصادر في شأن خلفاء أهل السّنّة وسلاطينهم كذلك . فأبو جعفر المنصور وَجَد المغالين له في طائفة الرّواندية وغيرها . فطافوا بقصره - كما ذكر الطبري - (46) وقالوا له تقريبا ما قاله ابن غازي المتعبّد لعبيد الله الشّيعي ، أي : " أنت أنت " . إذ عندما أطل عليهم المنصور قالوا : « هذا ربّ العزّة ، هذا الذي يُطعمنا ويسقينا » . بل إنّنا إذا اعتمدنا الطّبري دائما نسجّل أنّ موقف المنصور كان أقل استنكارا بكثير من موقف عبيد الله لمثل ذلك التّصرّف . فعندما كُلّم المنصور في أمرهم ، أجاب : « يُدخلهم اللّه النّار في طاعتنا ... أحبّ إليّ من أنّ يُدخلهم الجنّة بمعصيتنا » (47) .

فالغلوّ في أمر الأئمة قد وُجد ؛ وما نقله ابن عذاري حول تشريق عدد من الشّيعة بتحويل قبلتهم نحو المهديّة ليس بالمستبعد بالمرّة . .

---

(45) نفس الإحالة .

(46) الطبري ، **تاريخ الأمم والملوك** ، نشر محمد أبو الفضل ابراهيم ، بيروت 1965 ، ج VII ، ص 505 .

(47) نفس المصدر ، ص 507 .

خاتمة :

إنّ عملنا قادته فكرة تُفرّق بين ظهور عبارة " تشرّق " ،مشتقاتها (" تشريق " ، " مشارقة ") من ناحية ؛ وبين تشبّث أهل السنّة بهذه العبارات واستعمالهم لها من ناحية ثانية .

فمن ناحية ظهورها يكون الخطأ المنهجي جسيما إذا ما أغفل الباحث التّفسير الذي أوْرده القاضي النّعمان لهذه العبارات والذي تردّد عند ابن عذاري نفسه .

لذلك نميل إلى الإعتقاد في أنّ هذه العبارات قد استعملت بالفعل في منطلقها لنعت أناس اتّبعوا رجلا مشرقيا - هو أبو عبد الله الصّنعاني - وذلك عندما كانت الدّعوة في بدايتها وفي وسطها الأوّل ، ونعني الوسط الكتامي .

كما نعتقد أنّه لا توجد أيّة ضرورة تدفعنا إلى الإعتقاد في أنّها عبارات كانت تحمل منذ بداية إطلاقها شحنة العداء والكراهية التي ستكون لها فيما بعد في ذهن مستعمليها .

بل ليس من المرفوض أن نعتقد بأنّ الدّاخلين في الدّعوة هم الذين أطلقوها على أنفسهم لما فيها من إيحاءات إيجابية أشرنا إلى البعض منها في بداية هذا العمل ؛ أو كذلك للتّعمية حتى لا يقع الإفصاح عن التّوجّهات الحقيقية للحركة .

أمّا تشبّث أهل السّنّة بتلك العبارات فنعتقد أنّه قد تمّ أوّلا لأنّها وُجدت ملاءمة للتّشهير بالفاطميين وللتذكير بخروجهم عن إجماع المسلمين وعن سنّة الاتّباع بسبب ما دعوا إليه من تحريف لقبلة جامع القيروان وذلك بالتّشريق فيها ؛ ثمّ ، وثانيا ، لأنّها وُجدت ملائمة لاستغلال قضيّة بإمكانها ، لا فقط أن تؤكّد " كفر " الشّيعة و " خروجهم

عن الدّين " ، بل وفي نفس الوقت أن تولّد مُغالطة في موضوع التّشريق هذا ـ والذي يُصحّح خطأ لا يمكن لأهل السنّة إنكار وجوده ـ وذلك بالإيهام بأن ما يدعو إليه الفاطميون هو تشريق نحو المهديّة وليس إلى القبلة الحقيقية .

ونعتقد في النّهاية أنّه مهما كانت الخلفيات الكامنة وراء تشبّث أهل السّنّة بتسمية دعوة الفاطميين الشّيعة " بالتّشريق " ، ونظرا لتلك العلاقة العدائيّة بين الطرفين ولذلك الجو الدّعائي المتوتّر بينهما ـ والذي نلمس مظاهر مختلفة له في كتابات كل طرف ـ لا يمكن لذلك التّشبّث أن يكون إلاّ لأنّ تلك التّسمية ترميهم بتهمة ، أو بنقيصة ، أو بأمر ما هو سلبي في نظر أهل السّنّة .

العلاقات الثقافيّة
بين أباضيّة جربة وأباضيّة المغرب الأوسط
في القرنين الرّابع والخامس للهجرة

مسعود مزهودي

قال أبو الرّبيع سليمان بن يخلف المزاتي : " العلم كثير من أن يحصى، ولكن خذوا من كلّ شيء أحسنه ، وتعلّموا العلم قبل أن يرتفع ، وارتفاعه ذهاب أهله " [1]. وقال أبو القاسم يزيد بن مخلد - وهو من علماء الحامّة ، عاش في النصف الأول من القرن الرّابع الهجري / العاشر الميلادي : " لو علمت مكان مسألة أستفيدها ممن فاتني بها لشددت إليها رحلي في مشرق أو مغرب ، ولا أخشى أن يعذّبني اللّه إلاّ على الجهل " [2]. هذه مجموعة من النّصائح قدّمها أبو الرّبيع (471 هـ) وأبو القاسم للطلبة يحثانهم فيها على أخذ العلم من مناهله ، والإلمام بمختلف فنونه . وهذه النّصائح كان يقدّمها غيرهما من شيوخ العزابة في العصور الوسطى . فمنذ أن انتقل الأباضية من إمامة الظهور إلى إمامة

(1) أنظر : السير ، المطبعة العلمية ، تونس ، (طبعة حجرية) ، ص 50 .

(2) عوض محمد خليفات : النظم الإجتماعية والتربوية الأباضية في شمال إفريقيا في مرحلة الكتمان ، عمّان 1982 ، ص 22 .

الكتمان [3] انتهج شيوخهم استراتيجية تعتمد على تنظيم الحلقات العلمية في مواطنهم رغبة منهم في الحفاظ على استمرارية المذهب ، بعد أن زالت دولتهم في تاهرت على يد الشيعة سنة 296 هـ (909 م) .

ونظرا لاهتمام الأباضية - كغيرهم من المسلمين - بالناحية الفكرية ارتأينا أن يكون موضوع هذه الدّراسة : العلاقات الثّقافية بين أباضية جزيرة جربة وأباضية المغرب الأوسط في القرنين الرّابع والخامس للهجرة (العاشر والحادي عشر الميلادي) . ونعتقد أنّ هذه الفترة وهذا الموضوع لم يحظيا بدراسات علمية أكاديمية رغم أهميّتهما .

ولحسن الحظ أنّ الزّمن حفظ لنا ما كتبه الأباضية من مؤلّفات تاريخية وفقهية أغلبها مايزال مخطوطا ، موزّعا بين المكتبات الخاصّة في كل من مكتبة القطب ببني يسقن بغارداية (الجزائر) ومكتبة معهد الحياة بالقرارة ، والمكتبة البارونية بجزيرة جربة ، وبجبل نفوسة . وسنحاول في هذه الدّراسة أن نبيّن طبيعة هذه العلاقات من خلال الرّوايات المتناثرة بين ورقات المخطوطات وصفحات المصادر المطبوعة .

ومن نافلة القول أن نتحدّث قليلا عن كيفية تغلغل المذهب الأباضي في الجزيرة . فالمصادر تتّفق على أنّ المذهب انتقل إليها من طرابلس عندما تمكن الدّاعيّة سلمة بن سعد ومن بعده حملة العلم الخمسة [4] من نشره بين نفوسة وزواغة وهوارة ومزاتة ، وغيرها . وانتشر بفضل

---

(3) مراحل الإمامة عند الأباضيّة هي كالتّالي : مرحلة الكتمان عندما يكونوا في حالة ضعف إمامة الدّفاع عندما يدخلون في قتال ، إمامة الظهور عندما يتمكنوا من تأسيس دولة .

(4) حملة العلم الخمسة أو حملة العلم المغاربة هم أعضاء البعثة التي أرسلها الدّاعية سلمة بن سعد إلى البصرة للتتلمذ على إمام المذهب أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وتكوّنت من : عبد الرحمان بن رستم ، عاصم بن جميل السدراتي ، اسماعيل بن درار الغدامسي ، أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري ، وأبي داود القبلي النفزاوي . أنظر : الشماخي : السير ، طبعة حجرية ، قسنطينة (د . ت) ، ص 123 - 124 .

الدّعاة ـ الذين استغلّوا الظروف السياسية والاجتماعية التي كان يمرّ بها المغرب الإسلامي ـ انتشارا واسعا في كل من جرجيس وورغمّة ومطماطة ونفزاوة وبلاد الجريد وجربة [5].

كما انتشر في القيروان خاصّة بعد أن استولى عليها الأباضيّة بزعامة أبي الخطّاب عبد الأعلى بن السّمح المعافري [6] تلبية لنجدة القيروانيين بطرد قبيلة ورفجومة الصفرية . فابن سلاّم يذكر أنّ مفتيين على رأي المذهب الأباضي كانوا بالقيروان في النّصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، وهم : أبو عبد اللّه ، سعيد الحداي ، وأبو سعيد عربي ، وحارث أبي القدير مهراني ، وسليمان بن جساس ، ويوسف الفتّاح ، وغيرهم . وأغلب هؤلاء كانت لهم حلقات علمية [7].

وعرفت جزيرة جربة هي الأخرى بعلماء أجلاّء تتحدّث عنهم المصادر كثيرا ، وتورد المصادر الفقهيّة فتاويهم . وكانت جربة تابعة للدولة الرّستمية في المغرب الأوسط ، شأنها في ذلك شأن جبل نفوسة وبلاد الجريد . وكان ارتباطها بالإمامة ارتباطا روحيا أكثر مما ترتبط بها ماديّا . فقد كان سكان الجزيرة من الأباضيّة يختارون من يتولى تسيير شؤونهم ، فيرسلون باسمه إلى تاهرت فيأتي تعيينه عليهم . ولما أسقطت الدّولة استمرّت العلاقة الرّوحية التي تجمعهم بأباضية المغرب الأوسط .

---

(5) علي يحي معمّر : الأباضيّة في تونس ، دار الثقافة ، بيروت 1966 ، ص 48 .

(6) هو أبو الخطّاب عبد الأعلى بن السّمح المعافري الذي اسّس إمامة أباضية في طرابلس (140 ـ 144 هـ) (757 ـ 761 م) ، واستولى على القيروان بإخراجه لقبيلة ورفجومة الصفرية منها .

أنظر : ابن خلدون : كتاب العبر ، القاهرة 1957 ، مج 11 ص 224 .

Tadeusz Lewick : La répartition géographique des groupements Ibadites dans l'Afrique du moyen âge, Rocznik orientalistyczny t. 21, 1957, p 308 .

(7) ابن سلاّم : الإسلام وتاريخه من وجهة نظر أباضيّة ، تحقيق ر . ف. شفارتز وسالم بن يعقوب ، دار إقرأ ، ط 1 ، بيروت 1985 ، ص 158 ـ 159 .

وقد حاولوا في العديد من المرّات إحياء إمامة الظهور ، ولكن جميع محاولاتهم باءت بالفشل ، على الرّغم من الثّورات الخطيرة التي فجّروها في المنطقة كثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد اليفرني ، وثورة هوّارة . وهي الثّورات التي فتتت في عضدهم ، رغم الانتصارات الجزئية التي أحرزوها .

ونتيجة لهذه الهزائم المتتالية فكّر زعماؤهم في ضرورة انتهاج أسلوب جديد غير أسلوب القوّة ، فعادوا إلى الكتمان ، وعملوا على إقامة المجالس والمدارس في سريّة تامة ، متبعين سنة إمامهم أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي في البصرة ، عندما كان يعلّم الطلبة . واختاروا الغيران كمراكز للتعليم .

ونشطت الحركة الثقافية خاصّة عندما أسّس أبو عبد الله محمد بن بكر النّفوسي نظام العزابة مع بداية القرن الخامس الهجري . وأصبح عمل المجالس لا يقتصر على التّعليم ، وإلقاء الخطب والمواعظ والدّعوة إلى المحافظة على مبادئ المذهب بل تعدّتها إلى تأليف الكتب ، خاصّة الفقهيّة ونسخها . وصار الإخوان يتبادلون هذه المؤلفات ليستفيد منها كل مريد في مختلف مدن المغرب الإسلامي . وقد تفرّغ لهذه المهمّة مشايخ الإباضية وعزّابتهم في جربة وجبل نفوسة ، وبلاد الجريد ووارجلان [8].

وكان أعظم وأهم تأليف ظهر في هذه الفترة هو " ديوان الأشياخ " الذي اشترك في تأليفه عدد من العلماء الأجلاّء الذين كانوا يجتمعون في غار " أمجماج " بجربة . وتذكر المصادر أنّ أبا عمران موسى بن زكريا المزاتي الدمري كان السبب في تأليفه ، والتّكفّل بكتابة أجزائه . يتألف هذا السفر الضخم من تسعة أجزاء كلّها في النقد الأباضي جزء خاص

(8) عوض خلفيات : النّظم الاجتماعية ، ص 22 .

بالطهارات ، وجزء في الصلاة ، واختصت الأجزاء الباقية في الصّوم والزكاة والحج والأحكام والإيمان . ويسمى هذا الدّيوان كذلك باسم " ديوان الغار " . وهذا الدّيوان غير الديوان الضّخم المعروف بـ " ديوان العزابة " والذي يعرف أيضا بـ " نوازل نفوسة " [9] أمّا عن مؤلفي هذا الدّيوان فهم :

1 . أبو عمران موسى بن زكريا ،
2 . جابر بن سدارم ،
3 . كباب بن مصلح ،
4 . أبو مجبر المزاتي ،
5 . أبو عمرو النّميلي ،
6 . عبد الله بن مانوح اللمائي ،
7 . أبو يحي زكريا بن جرنان النفوسي [10].

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ تأليف هذه الموسوعة الفقهيّة لم يكن القصد منه تفقيه أباضية الجزيرة فقط بل أباضية المغرب الإسلامي ككل . فسرعان ما نسخت ، وأصبح يعتمد عليها الأباضية في المغرب الأوسط وبلاد الجريد وجبل نفوسة . وكانت هذه الموسوعة بحق ثمرة الحركة العلمية التي شهدتها الجزيرة ، والتي تزعمها الأباضية الوهبية لدحض آراء مخالفيهم من النكارية . فالصراع المذهبي بينهما كان له دور كبير في ازدهار العلم ، وكثرة حلقات التدريس . فالمصادر تحدثنا عن تنظيم لحلقات التدريس مما يوحي بأنّ الجزيرة عرفت في تلك الفترة حركة

---

(9) مسعود مزهودي : الأباضية في المغرب الأوسط (296 ـ 442 م) رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة 1988 ، ص 230 .

(10) أبو العبّاس الدرجيني : طبقات المشائخ بالمغرب ، تحقيق ابراهيم طلاي ، مطبعة البعث قسنطينة (د . ت) ج 2 ص 409 .

علميـة نشـيطة . فـقـد كـانت لأبي مـسـوريسـجـا بن يـوجين اليـراسني (اليهـراسني) حلقة علمية يقـوم هو شخصيا بـالإنفاق على طلبتها [11].
وامتـازت حلقته بالمناظرات بين الوهبية والنكارية . وكان وهبية المغرب الأوسط وجبل نفوسة ينصرون إخوانهم من الوهبية في الجزيرة [12].

كما اشتهر فيها أبو صالح بكر بن قاسم الذي يصفه الدرجيني بقوله : " كان أحد من يوصف بالاجتهاد والتصميم " [13]. ومنهم كذلك أبو موسى عيسى بن السمح الزواغي " شيخ أهل الإخلاص والتّقوى المعتمد على قوله في الفتوى ، والمتقدّم في فنون العلم " [14].

وبرز من بني يهراسن - سكان الجزيرة - علماء نبغوا في الفقه مثل : أبو محمد ويسلان ، وأبو زكريا بن يحي . وقد وفد إليهم الطلاب من كل جهة . فكان أبو الرّبيع سليمان بن يخلف المزاتي صاحب كتاب السير ، ويعقوب بن يعدل ، ومصالة بن يحي من خريجي حلقة أبي محمد ويسلان [15].

كما تأسست مدارس كثيرة على نفقة العلماء ورعايتهم . فقد كان أبو زكريا فصيل بن أبي مسور يقوم بالتدريس ، وفي نفس الوقت كان يجلب العلماء الى مدرسته ، وينفق عليهم من ماله الخاص . كما ينفق على

---

(11) نفس المصدر ، ج 2 ص 336 .

(12) فرحات الجعبيري : نظام العزابة عند الأباضية الوهبية في جربة ، المطبعة العصرية ، تونس 1975 ، ص 79 .

(13) الدرجيني : المصدر السابق ، ج 2 ص 353 .

(14) المصدر نفسه ص 365 .

(15) أبو زكريا : كتاب السيرة وأخبار الأئمة . تحقيق عبد الرحمان أيوب ، الدّار التّونسية للنشر ، تونس 1985 ، ص 269 .

تلاميذه بأن يوفّر لهم المأكل والمسكن ، خاصّة وأنّ أغلبهم غرباء على الجزيرة [16].

وعرف أبو عمرو النميلي بعلمه الغزير . فكان ضمن مجموعة العلماء الذين كانوا يسيّرون شؤون الجزيرة ، ويسهرون على أمنها واستقرارها . واشتهر كذلك أبو الخطاب عبد السلام بن منظور المزاتي ، الذي كان تلميذا لأبي عبد الله محمد بن بكر . وقد انتقل رفقة شيخه الى منطقة " أريغ " في المغرب الأوسط ، وأصبح ساعده الأيمن في ترتيب وتنظيم حلقات العلم . ثم عاد إلى جربة ، واستقر بها يعلّم ويوجّه ، ثم التحق بجبل نفوسة ، ومنه إلى قلعة درجين . وفي الأخير عاد إلى " أجلوّ " قرب أريغ [17].

وكان تبادل الزيّارات بين المشايخ سنّة حميدة حافظت عليها الجماعات الأباضية إلى وقتنا الحالي . ففي الفترة التي نؤرّخ لها نجد العديد من الشّواهد التي تؤكّد ما قلناه . فقد غادر وفد من علماء جربة متجها إلى المغرب الأوسط فيه أبو الرّبيع سليمان بن يخلف ، حيث نزلوا بـ " أسوف " فمكثوا فيها مدّة من الزّمن ثم ارتحلوا إلى " وارجلان " ، واجتمعوا مع مشائخها وطلبتها . ويبدو أنّ هذا الوفد كان كبير العدد حتى قال قائل : " لم يجتمع أهل الدّعوة من الأخيار مثلما اجتمعت في هذه المرّة من البلدان " [18].

وفي كل هذه الزيّارات كانت تلقى دروس المواعظ والفقه والتّفسير . فمسجد أبي صالح جنون بن يمريان في وارجلان كان منبرا

(16) علي يحي معمر : الأباضية في تونس ، ص 107 .
(17) المصدر نفسه ص 109 ـ 115 .
(18) أبو زكريا : كتاب السّيرة ، ص 269 .

للعلم والنقاش . وكان أبو صالح يتكفّل بكلّ عالم زائر طيلة إقامته بالمدينة مثلما حدث مع أبي نوح سعيد بن زنغيل عندما قدم إلى وارجلان ، حيث أجرى عليه الأرزاق حتى يتفرّغ لحلقة الدّرس . فكانت جماعة وارجلان تجتمع عنده بمسجد " جنون " ، فمنهم المستفيد من علمه ومنهم المتبرّك بمشاهدته ، ومنهم المشارك فيها يعرض من أمور دنياه ودينه [19].

وتجدر الإشارة إلى أنّ موسم الحجّ كان فرصة للمشائخ في المغرب الأوسط لزيارة إخوانهم من أهل الدّعوة في بلاد الجريد وجربة وجبل نفوسة . فقد ذكر أبو زكريا أنّ قافلة من الحجّاج فيها سليمان بن موسى الزلفيني وعبد السلام بن عمران النكسي ومحمد بن عيسى بن ابراهيم عرّجوا على الجزيرة أثناء عودتهم من الحجّ ، وأقاموا بها أيّاما يستفيدون من علم مشايخ الجزيرة [20]. وهذا وفد آخر من وارجلان يرأسه عمران بن زيري ينتقل إلى جربة في زمن أبي زكريا فصيل بن أبي مسور لنفس الغرض [21].

وهكذا ظلّ الإتصال الثقافي بين المنطقتين تارة يكون كثيفا وتارة ضعيفا تبعا للظروف الأمنية . وقد حاول العلماء في هذه المرحلة التي نؤرّخ لها ، وفي مختلف مناطق المغرب العربي أن يوحّدوا التعليم بينهم . وكانت نفوسة سبّاقة في هذا الميدان ، فكان مشايخها ينتقلون تارة إلى جربة وتارة أخرى إلى ورجلان ، وأحيانا إلى وادي بني ميزاب . فعندما انتقل الأباضية من وارجلان إلى وادي ميزاب مع بداية

(19) عمرو خليفة النامي : ملامح عن الحركة العلمية بوارجلان ونواحيها منذ انتهاء الدّولة الرّستمية حتى أواخر القرن السادس الهجري ، الملتقى الحادي عشر للفكر الإسلامي ، وارجلان ، الأصالة عدد 42 ـ 43 سنة 1977 ، مطبعة البعث ، قسنطينة 1977 ، ص 19 .

(20) أبو زكريا : كتاب السّيرة ، ص 273 .

(21) الجعبيري : نظام العزابة ، ص 179 .

القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) جاءت وفود من جربة أغلبهم من أهل العلم . وهناك في الوقت الحاضر عائلات كثيرة لازالت تحتفظ بنسبها مثل : آل الشيخ عمي سعيد بن علي الجربي في غرداية ، وعائلة آل ويرو من مليكة بجربة ، مثلما هو الشأن لآل بارون من نفوسة بجربة . وكان أباضية وادي ميزاب يعتمدون على مؤلفات إخوانهم الجربيين . وكانت قراهم حافلة بدور الضيافة المخصصة للوافدين من كل المناطق . وقد أوجد نظام العزّابة أوقافا دائمة للتكفّل بهم [22].

وفي العديد من المرّات نجد أباضية المغرب الأوسط يستنجدون بإخوانهم في جربة ونفوسة لإمدادهم بالعلماء والفقهاء ، والشواهد كثيرة في مصادرهم . ومن مظاهر التبادل الثقافي كذلك قيام علماء وادي ميزاب باستنساخ المخطوطات الجربية ، ونشرها بين مختلف مواطن الأباضية للإستفادة منها ، وهذه العملية مازالت مستمرّة إلى يوما هذا .

ومهما يكن من أمر فإنّ العلاقات الثّقافية بين أباضية جزيرة جربة وأباضية المغرب الأوسط كانت علاقات وطيدة . وكان الزّيارات جماعية حتى أنّنا نجد في المصادر تردد كثيرا عبارة " سنة الزيارة " . والدّليل على كثرة الزّيارات ما رواه الوسياني حيث قال : " قال أبو الرّبيع طلعنا مع أبي عبد الله إلى ورجلان زائرين في جماعة كثيرة ، وفينا قبائل أهل الدّعوة بأجمالهم حتى جعل ببعض الطريق أبو عبد الله (محمد بن بكر) على كل قبيلة منهم عريفا وسفيرا يرعاهم ويتفقّد أمورهم خوفا مما يحدثون في وارجلان [23]. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الزّيارات كان

---

(22) ـ علي يحي معمّر : الأباضية في الجزائر ، مكتبة وهبة ، ط 1 ، القاهرة 1979 ، ص 306 ـ 308 .

ـ حمو محمد عيسى النوري : دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا ، دار الكروان ، باريس 1984 ، ص 60 ـ 63 .

(23) الوسياني : السير (مخطوط) ج 2 ، ورقة 321 .

يترأسها العزّابة ، يدورون فيها على الأحياء يعلمون ويفقهون وينهون عن المنكر ، ويجمعون الصّدقات والتّبرّعات لتمويل نظام العزابة [24].

ومن مظاهر التّبادل الثّقافي كذلك المراسلات التي تتم بين العلماء . وأغلب هذه الرسائل كانت تحمل أسئلة يطلب فيها صاحبها فتاوي . وتكثر هذه الرّسائل خاصّة إذا وقع خلاف حول مسألة ما فيتم الاتصال بأغلب وجوه الأباضيّة .

وفي الأخير نقول إنّ موضوع العلاقات الثقافية بين أباضيّة جربة وأباضيّة المغرب الأوسط يحتاج إلى دراسة علمية أكاديمية وافية . وما هذا الموضوع إلاّ للفت انتباه الباحثين المهتمين بهذا الميدان .

---

(24) الشمّاخي : السيّر ، ص 407 ، أبو زكريا : كتاي السّيرة ، ص 357 .

رسالة في الأدب لابن أبي دينار

ابرهيم جدلة

عرف إبن أبي دينار قبل كل شيء كمؤرّخ وذلك بحكم تأليفه للمؤنس في تاريخ إفريقية وتونس وهو أقدم المصادر (وليس أهمّها) التي وصلتنا عن دخول الأتراك إفريقية وبداية استقرارهم بها وإن كان هذا الكتاب يلقي بعض الأضواء على التاريخ السياسي للبلاد أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر فهو لا يفيدنا بشيء حول حياة ابن أبي دينار ولا بيئته ولا الحياة الإجتماعية التي ميزتها ، ومن حسن حظنا أنّ إبن أبي دينار ترك لنا أثرا أقل شهرة من المؤنس وهي رسالته في الأدب « هداية المتعلّم في أدب التّعلّم » [1].

* ما هو موقع إبن أبي دينار بين الأدب والتاريخ ؟
* كيف تبدو لنا الحياة الأدبية خلال القرن السابع عشر من خلال هذه الرسالة ؟
* ماذا تضيف هذه الرسالة لمعلوماتنا التاريخية ؟

(1) مخطوطة بالمكتبة الوطنية ، تونس ، رقم 16219 .

1) إبن أبي دينار الأديب المؤرّخ :

لم تحظ شخصية إبن أبي دينار بعناية من جاء بعده من المؤرخين أو أصحاب كتب التراجم ، فقد اقتصر الوزير السرّاج على نقل بعض الفقرات من المؤنس أو إيراد بعض قصائد صاحبنا ، ولم يهتم به إلاّ المتأخرون مثل خليل الطواحني الحنفي الذي أفرده بترجمه ضمن مصنّفة « رياض السرور في أخبار الأهلة والبدور »[2]، وكذلك محمد بن مخلوف[3] ومحمد النّيفر[4]، لكن في نفس الوقت تجاهله كل من الكناني صاحب « تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان » ومحمد الجودي الذي اهتم بتاريخ قضاة القيروان ، وطبعا تعتبر أهم ترجمة وأكثرها موضوعية تلك التي أوردها الأستاذ أحمد عبد السلام ضمن كتابه « المؤرخون التونسيون »[5] والتي جاء فيها على أهم جوانب حياة كاتبنا لذلك لن أتعرّض هنا لحياة أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني شهر إبن أبي دينار لكن سأهتم بالمراجل الهامة من حياته وخاصة ما بقي منها غامضا إنطلاقا من هذه الرسالة .

وإن أجمعت مختلف المصادر على ميلاده بالقيروان فقد أهملت كلّها تاريخ ميلاده ، أمّا وفاته فقد وضعها صاحب شجرة النّور الزّكية بعد سنة 1110 هـ ـ 1698 م[6] وأظنّ ذلك اعتمادا على آخر قصيدة

---

(2) خليل الطواحني الحنفي ، رياض السرور في أخبار الأهلّة والبدور ، مخطوط م و ت ، رقم 18375 ، الورقات 20 و 23 .

(3) محمد بن محمد بن مخلوف ، شجرة النّور الزكية ، القاهرة 1349 هـ ، ص 307 ، عدد 1190 .

(4) محمد النّيفر ، عنوان الأريب عمّا نشأ بالمملكة التونسية من عالم واديب ، تونس ، 1351 هـ ، ج II ، ص 2 ـ 4 .

(5) Ahmed Abdessalam, les historiens tunisiens : Pub. : Univ. Tunis 1973, pp. 154-171.

(6) شجرة النور الزكيّة ، ص 307 .

أوردها السرّاج لابن أبي دينار والتي يَرجع تاريخها إلى سنة 1110 هـ [7] ويبدو الأستاذ أحمد عبد السلام أكثر احترازا عندما ذكر أنّ وفاته كانت بعد 1092 هـ ـ 1681 م تاريخ فراغه من كتاب المؤنس ، والإحتراز من حوالي عشرين سنة إضافية يؤدي أيضا إلى الإحتراز من عديد القصائد التي أوردها السرّاج والتي تعود إلى هذه الفترة [8].

وبإمكاننا من خلال ما جاء في هذه الرّسالة تحديد بعض المحطات الهامّة من حياته فهو عند قوله : « ومما كتبت بعد إنفصالي عن قضاء سوسة وتنصيبي قضاء القيروان إلى المولى الأسمى ... مولانا مراد باشا معزيا له في زوجته بنت المعظّم الأسمى عثمان داي ... » [9]يجرّنا هذا إلى أنّ تولّيه قضاء القيروان تمّ سنة 1041 هـ ـ 1681 م سنة حصول مراد باي الأول على لقب الباشوية [10] وهي أيضا سنة وفاته . إذن يمكن القول أنّ تواجد ابن أبي دينار بمدينة تونس يرجع إلى بداية القرن الحادي عشر هـ ـ السابع عشر م ، ونجد بعض الإشارات الأخرى داخل هذه الرسالة تؤيد رأينا هذا ، من ذلك حديث ابن أبي دينار عن مجالسته واجتماعه « بالصاحب الجليل أبي الحسن علي ثابت » [11] أحد أهمّ أعوان يوسف داي وكان هو أيضا قد توفي سنة 1041 هـ [12]ومن هذه

---

(7) الوزير السرّاج ، الحلل السندسية في الأخبار التونسية ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1984 ، ج II ، 607 .

(8) Les Histoires Tunisiens; p. 155.

(9) هداية المتعلّم ، 48 .

(10) ابن أبي دينار ، المؤنس في تاريخ إفريقية وتونس ، تونس 1967 ، 208 ، الحلل II ، 365 .

(11) هداية المتعلم 32 .

(12) المؤنس ، 208 ، عن حياته أنظر : الحلل II ، 350 ، 351 .

الإشارات أيضا حديثه عن شخص معاصر له خرج من الأسر وأتى مستعطفا الشيخ القشاش [13] الذي نعرف أنّه توفي سنة 1031 هـ .

كلّ هذه المعطيات تجعلنا نميل إلى أنّه مع منتصف القرن الحادي عشر هـ - السابع عشر ميلادي كان صاحبنا قد بلغ سنّا تؤهله لتولي القضاء قبل 1041 هـ ومجالسة كبار القوم مثل علي ثابت وغيره أي أنّه بالإمكان وضع ميلاده في العشر سنوات الأولى من القرن 11 هـ - 17 م ، وبالتالي نستبعد أنّه قد عاش حتى بداية القرن 12 هـ وحتى لنهاية القرن فمن الصعب التسليم بأنّه ناظم القصائد التي أوردها السرّاج والتي تعود لنهاية القرن الحادي عشر هـ وبداية القرن الثاني عشر هـ .

هذا طبعا لا يمنع من كون إبن أبي دينار قد اعتبر ، من طرف مختلف المصادر كشاعر قبل كل شيء ، وهو ما جعل بعض المهتمين بترجمته مثل خليل الطواحني يصفه بكونه : « أديب زمانه ونحرير عصره وأوانه له مطالعة على تراجم الأمم وحكايات أهل المجد والهمم وله شعر رقيق فائق ونثر دقيق رائق » [14] ورغم كون ابن أبي دينار قد كتب في التاريخ ورغم تولّيه القضاء فيبدو من خلال المصادر أن شهرته كشاعر فاقت شهرته كمؤرّخ أو كفقيه ، وما تركه صاحبنا من آثار يؤيّد هذا الرأي إذ يبدو مهتما بالأدب أكثر من جمع الأخبار ويظهر ذلك لا من خلال هذه الرسالة فقط بل وأيضا من خلال المؤلفات الأخرى التي ذكرها في هذه الرسالة ولم تصلنا وهي :

« رحاب العقيق والرّوض الأنيق في مجاراة الإخوان وأحوال الصاحب والصّديق » وهو حسبما ورد في رسالته يهتم بموضوع الصّداقة

(13) هداية المتعلّم ، 5 .
(14) رياض السّرور 20 .

وخاصّة المثالية منها ويعكس أزمة ثقة يعيشها الكاتب نتيجة اعتقاده أنّ الصّديق الحقيقي لا يوجد .

« تخلص ذوي المودّة والصفا لختم أواخر الشفا » وهو تأليف خصّصه للذين درسوا كتاب الشفاء للقاضي عياض ويعكس موضة العصر : الإحتفال بختم بعض الكتب مثل هذا الكتاب وربّما حاكى فيه مؤلّفنا كتاب والده حول ختم صحيح البخاري « تأهّب الراوي الفصيح لختم الجامع الصحيح »[15].

لذلك يمكن أن نستغل هذه الرسالة في الأدب لابن أبي دينار للحديث عن الحياة الأدبية في القرن 11 هـ - 17 م ، واعتبار كتابنا كنموذج لها في فترة امتازت بالغموض وغياب المصادر المهتمة بهذا الجانب .

2) الحياة الأدبية بإفريقية أثناء القرن 11 هـ / 17 م :

إنّ أول سؤال يتبادر لذهننا هو : هل حصلت قطيعة بين التوجّهات والأفكار السائدة في العهد الحفصي ومثيلاتها أثناء القرن 11 هـ / 17 م بعد استقرار الأتراك بالبلاد أم لا ؟

ويطرح السؤال نفسه خاصّة وأنّ البلاد عرفت فترة طويلة من الفوضى والإضطراب في جميع المجالات طيلة القرن 10 هـ / 16 م وأنّ أصحاب القرار الجدد على البلاد لا يتكلمون العربية وجاؤوا من آفاق سياسية وفكرية مغايرة للواقع الإفريقي ، لكن يبدو أنّ قوّة اللغة العربية وقوّة آلية النّقل (كمرادف نقيض للعقل هنا) جعل التراث الفكري العربي بصفة عامّة والمحلّي بصفة خاصّة يصمد أمام هذه الهوّة الزّمنية التي

---

(15) انظر المؤنس ، ص 318 وكذلك ص 319 عندما قال : « وأمّا عمل أهل تونس فبخلاف ذلك فلا يقرأون إلا آخر الجامع الصحيح أو آخر الشفا للقاضي عياض » .

دامت أكثر من قرن وأمام الإختلاف العرقي واللّغوي بين الأتراك والسكّان المحليين .

فابن أبي دينار يستشهد في مناسبتين بأبي العبّاس أحمد الخلوف (ت 899 هـ / 1494 م) ويصفه بالكاتب البارع خاتمة كتاب الدولة الحفصية [16] وهذا يعكس تواصل تأثيرات التيّارات الأدبية التي ترجع إلى العهد الحفصي وإلى ما قبله سواء في إفريقية أو حتى في مناطق أخرى مثل الأندلس فهو يستشهد أيضا بابن جابر الأندلسي (ت 780 هـ / 1378م) . وبصفة عامة عبّر ابن أبي دينار عن الموروث الفكري الأدبي بصفة مطلقة وكانت تعوزه المنهجية في ذلك إذ كان ينتقل بسرعة من فكرة إلى أخرى وكان يكرر البعض منها أحيانا وكأنّ كتابة رسالته لم تكن مسترسلة وخضعت لتدوين غير منهجي لأفكار كانت ترد على ذهنه من حين لآخر . ومن خلال استعراضنا لهذه الأفكار ومحاولة ترتيبها من جديد يمكن أن نكوّن فكرة عن تلك الفترة وعن الأنماط الفكرية السائدة في هذا المجال .

يعرف ابن أبي دينار الأدب بأنّه « علم مطلوب ومضي العمر في الجهل ليس بمعدود وله محسوب » [17] والأدب يكسب المرء الشّرف استنادا إلى ما قاله بعض الحكماء « من كثر أدبه كثر شرفه وإن كان وضيعا » [18] وإلى ما قاله أحد الشعراء [19] :

لكل شيء زينة في الورى — وزينة المرء تمام الأدب
قد يشرّف المرء بآدابه — فينا وإن كان وضيع النسب

(16) هداية المتعلّم ، 34 ، ظ .
(17) ن م ، 1 ظ .
(18) ن م ، 18 ظ .
(19) ن م ، 19 و .

ويستعرض كاتبنا الأساليب المعروفة لديهم وهي أساسا : ما أصبح صيغة عرفية بين الأدباء ثم إنتشاط السّمع وأخيرا الإقتباس (من مختلف العلوم) .

فهو يتعرّض أوّلا إلى بعض الإستعمالات التي كانت في الأصل مجازا ولكثرة تكرارها تحوّلت إلى حقائق عرفية مثل استعمال كلمة الغصن عوض القوام والكثيب عوض الرّدف [20]، ثم يتطرّق إلى عادة العرب في كتابة الشّعر وتوخّيهم أسلوبا يسمح بانتشاط السامع وذلك بالإنتقال من فكرة إلى أخرى أو من موضوع إلى آخر ويقول في هذا المجال « فلذا تراهم ينتقلون في الإلتفات من الغيبة إلى الحضور ومن التكلّم للغيبة وهكذا لأنّه أنشط للسّامع وتلتهم الأدباء على ذلك فانتقلت من التّذكير إلى التأنيث في التّشبيب والغزل ومن التأنيث إلى التذكير » [21].

أمّا موضة العصر حسب ما يبدو فهي الإقتباس من مختلف العلوم أثناء كتابة الشعر ويستشهد ابن أبي دينار بأنماط سائدة وأمثال سائرة مثلما اقتبسه ابن جابر من علم الهندسة :

محيط بإشكال الملاحة وجهه   كان به إقليدسا يتحدّث

فعارضه خط استواء وخاله   به نقطة والشكل شكل مثلث [22]

ويعبّر كاتبنا عن ذلك متعجّبا « فللّه درّ هذه الأشياخ فيما اقتبسوا لنا من أسلوب هذا المعنى الغريب وما نشروا لنا من طي هذا النّوع العجيب وإذا تأمّلته وجدته قد زاد الكلام حسنا مع ما انضمّ إليه من الفصاحة وألبسه ثوبا من الجمال والملاحة » [23].

---

(20) ن م ، 3 و - 3 ظ .
(21) ن م ، 41 و 41 ظ .
(22) ن م ، 40 ظ .
(23) ن م ، 41 و .

وهذا التعجّب جسّده الكاتب في قصيدة مقتبسة من علم النّحو منها :

يا ليلة الوصل هل لا عدت مضناك | فإنّ طرفي ودّ للأيام يرعاك
وهل لخفضي بعد النّصب ترفعه | عوامل الرّفع من مرفوع معناك
وهل لحالي بعد النّكر معرفة | بفائد الوصل من موصول لقياك
وهل ضمير اتصالي عنك متصل | بعامل الجرّ من مجرور رؤياك (24)

ومن جهة أخرى تفيدنا هذه الرّسالة بأسماء بعض الوجوه الأدبية المعروفة بمدينة تونس أثناء القرن 11 هـ / 17 م وأشهرهم حسبما يبدو : أبو الحسن علي بن عبد الواحد الأنصاري « العالم الجليل الذي فاق بنظمه الرائق سيبويه والخليل فرد الزّمان وواحد الأقران ، العلم الراوية ذي التواليف العجيبة والتّقاليد الغريبة » (25)، وفيه أنشد ابن أبي دينار :

وشيخ علوم بالتّفنن مفرد | وبالنّظم والتّصنيف أسفاره تقرا
عليك روى الفضل الأحاديث مسندا | ورفع اتصال الوصل من فخركم يدرا (26)

أمّا بقيّة الأعلام فقد ذكرهم صاحبنا عرضا ولم يحاول التّعريف بهم بما يمكن أن يكون مفيدا للقارئ ومن هؤلاء :

- عالم القيروان : الجمال بن الخلف وقال عنه « ذهب الجمال ذهاب الجمال » (27).

---

(24) ن م ، 43 م .
(25) ن م ، 46 و .
(26) ن م ، 46 ظ .
(27) ن م ، 44 ظ ، ترجمته في الكناني ، تكميل الصلحاء الأعيان ، تونس 1970، ص 91.

- أبو إسحاق أبو الفضل : عرّفه بـ : « أخو الأدباء » [28].

- مفتي القيروان : أبو محرز عبد الحفيظ الغرياني [29].

- الشيخ أبو الحسن علي ثابت : كان من أبرز أعوان يوسف داي وكان من جلساء كاتبنا .

- القاضي فضل الله ، أحد قضاة تونس (ربّما قاضي الجماعة) مع بداية القرن 11 هـ / 17م .

3) ماذا تضيف هذه الرّسالة لمعلوماتنا التاريخيّة ؟ :

لا تهتم هذه الرّسالة بالأحداث السياسية نظرا لكونها قبل كل شيء رسالة في الأدب لكنّنا نجد فيها بصفة عرضيّة بعض الجوانب التّاريخيّة التي يندر أن نجدها في الكتب الإخبارية وهي الجوانب الإجتماعية التي عادة ما تهملها هذه المصادر التي تهتم أساسا بالبلاط وبالأحداث السياسية والعسكرية لذلك جاءت هذه الرّسالة حاملة للعديد من الإشارات التي تهتم ببعض المظاهر الإجتماعية التي انتشرت بالبلاد منذ فترة الفوضى التي عرفتها المنطقة أثناء الحضور الإسباني وخاصة إثر التواجد التركي الذي مازال في بدايته مع نهاية القرن 10 هـ / 16 م وبداية القرن 11 هـ / 17 م .

فهذا ابن أبي دينار يتغنّى دون حرج بغلام صادفه بمدينة سوسة قائلا :

---

(28) هداية المتعلّم ، 44 ظ .

(29) ن م ، 42 ظ ، ذكره صاحب ذيل بشائر أهل الإيمان ، ص 126 .

سلام من المضني المعذّب بالهجر	على سيّد قد بان للنّاس كالبدر
يعاتبني عمّا بقلبي من الأسى	وما حلّ بي من الحزن والضّجر
دنا لي ليلا فاغتنمت بقبلة	وأعرض عنّي بالتّجنّب والنّكر
يقاسي فؤادي منه لوثبته	لأضرم نيرانا تسطر بالجمر [30]

والظاهرة تلفت الإنتباه هنا لأنّنا لا نعتبر ابن أبي دينار شخصا عاديّا فقد كان قاضيا وبالتّالي كان فقيها ونحن نستغرب هنا كيف يتصرّف هذا الفقيه تصرّفا مخالفا للشدّة والتّزمّت التي عرف بهما أمثاله ، خاصّة أنّ القاضي يعرف أنّ « العيون إليه مصروفة ونفوس الخاصّة والعامّة على الإقتداء بهديه موقوفة » [31] وهذه الظّاهرة ربّما تبدو عاديّة في المجتمعات العربيّة الإسلامية لو كانت منعزلة ، لكن رسالة ابن أبي دينار تخبرنا عن تحوّلات أخرى بدأ يعرفها المجتمع آنذاك وعادات وتصرّفات جديدة ربّما جاءت مع انتشار الحركات الصّوفيّة وربّما دخلت البلاد مع الأتراك الوافدين على البلاد ، فهو يحدّثنا عن انتشار « شرب البنّ الذي يقال له القهوا وهو أمر مذموم وقد عمّت به البلوى » [32].

وهو يشنّع على من يشرب القهوة لأنّ ذلك يرتبط باجتماع بعض العوامّ (الصّوفيّة) لاستماع الكذب والخوارق وكان هذا الإجتماع فرصة لارتكاب " كل فعل فاعل مذموم ذميم " وحسب رأيه ذمّ القهوة أهل الأدب والطب وأفتى بتحريمها الفقهاء مثل بدر الدّين القرافي (ت 946 هـ / 1533 م) [33].

(30) ن م ، 47 ظ .
(31) الونشريسي ، المعيار V ، 76 .
(32) هداية المتعلّم ، 32 و .
(33) ن م ، ن ص .

ويذكر لنا ابن أبي دينار من جهة أخرى أنّ ما هو « أخبث وأشرّ » من شرب القهوة فهو انتشار « التّابغا المعروف بالدّخان »[34] والدّخان هو من علامات قيام السّاعة (حسب ما جاء في القرآن : « فارتقب يوم تأتي السّماء بدخان مبين » الدّخان ، 10) لكن حسب رأيه لم يعد معدودا فيها في هذا الزّمان[35]، وكان أحد قضاة تونس في بداية القرن 11 هـ / 17 م قد أصبح من أصدقاء كاتبنا وكان مولعا بشرب الدّخان ولمّا ترك ذلك بإيعاز من جليسهما أبي الحسن علي ثابت نظّم ابن أبي دينار قصيدة بالمناسبة[36] منها :

أمولاي فضل الله يا عمدة الورى ... وقاضي قضاة العرب في تونس الخضراء

....

أهنّيك يا فخر الزّمان وأنسه ... بنبذك دخانا يجرّعك الصبرا

ولم يأت قول فيه عن سيّد الورى ... بنصّ جليّ جائز يثلج الصّدرا

ولا جاء ممنوعا ولا جاء جائزا ... وعمّت به البلوى وأنت به أدرى

....

وبإمكاننا افتراض قيام " معركة الدّخان " في تلك الفترة بين مساندين ومعارضين لهذه الظاهرة إذ يورد لنا صاحبنا بعض المقاطع في مدح الدّخان وأخرى في ذمّه بل أكثر من ذلك فهو يحدثّنا عن ولوع أهل العصر بالنّظم في هذا الأمر الخسيس وكأنّ التّدخين أصبح موضة في تونس القرن 11 هـ / 17 م .

ومن أنصار شرب الدّخان من قال :

---

(34) ن م ، ن ص .

(35) ن م ، ن ص .

(36) ن م ، 32 ظ - 33 و .

أفديه شارب دخان كلفت به ... من ثغره الشّهد ريقا مازج الضربا
يا ليتني كنت أنبوبا على فمه ... حتّى أقبّل فاه كلّما شربا [37]

أمّا المعارضون فمنهم ابن أبي دينار نفسه وهو القائل :

ويلبس أفواه الأنام كراهة ... وينزع منها الطيب والعرف والنّشرا
ولو لم يكن فيه سوى نتن ريحه ... فيهجر فالأملاك تجتنب النّكرا [38]

خاتمة :

رغم أنّ المقدرة الفنيّة لابن أبي دينار تبدو ضعيفة ورغم الخلط الكبير في مستوى الأفكار ضمن هذه الرّسالة فإنّ فائدتها عميمَة لأنّها قبل كل شيء كانت عبارة عن شهادة أو مرآة لفترة اتّسمت بالغموض ولأنّها تضيف للمؤرّخ الكثير من المعلومات التي لم يكن بالإمكان العثور عليها في المصادر الإخبارية وربّما تصبح فائدتها أكثر عندما تتّجه النيّة إلى الإهتمام بابن أبي دينار كأديب والعمل على جمع قصائده ودراستها .

(37) ن م ، 33 و .

(38) ن م ، ن ص .

السّلطة الإستعمارية والنّخبة الدّينيّة بالبلاد التّونسـيّة (1881 ـ 1918)

التّليلـي العجيـلي

لئن اهتمّت العديد من الدّراسات والبُحوث في تاريخ تونس المعاصر بالجوانب السّياسيّة والإقتصاديّة والإجتماعيّة في سياسة الإستعمار الفرنسي بالبلاد التّونسيّة ، فإنّ بعض أوجه تلك السّياسة ـ كالجانب الدّيني مثلا ـ لم يُحظ بالدّراسة بالقدّر الكافي .

إنّ أهميّة هذا العمل لا تنبع من تفرّده بالبحث في هذا الجانب فحسب ، وإنّما بالخصوص في إبراز الأهميّة التي أعطتها سلط الإحتلال ـ رغم لائكيتها ـ للمسألة الدّينيّة ولرموزها ، واعتمادها لسياسة تقوم في إضفاء الشّرعيّة الدّينيّة في العديد من مجالاتها على تلك الرّموز بواسطة إحتوائها وجعلها جزءًا لا يتجرزأ من أجهزتها الرّسميّة ، الأمر الذي يطرح علاقة السّلطة السّياسيّة الإستعمارية بالسلطة الدّينيّة وبالتّالي علاقة السّلطة المذكورة " بالمثقّف " باعتبار أنّ الثّقافة الدّينيّة هي التي كانت سائدة في الفترة المحدّدة في البحث .

I ـ دواعي اهتمام السّلطة الإستعمارية بالمسألة الدّينيّة :

يجد ذلك الإهتمام مبرّراته في عدّة مستجدّات ـ على الصّعيدين الدّاخلي والخارجي ـ حدثت في أواخر القرن الماضي وبداية القرن الحالي :

1) **على المستوى الخارجي** : عرف العالم الإسلاميّ في الرّبع الأخير من القرن التّاسع عشر أحداثا مُهمّة جعلت المسألة الدينيّة في صدارة الإهتمامات ، ويُمكن في هذا الصّدد الإشارة إلى الأمرين :

أوّلهما أهميّة الدّين في المرجعيّة الفكرية لروّاد الحركة الإصلاحية : ذلك أنّ ما كان عليه العالم الإسلاميّ من تخلّف وانحطاط ، مقابل ما بلغته أوربا من قوّة وتقدّم جعل للعديد من روّاد النّهضة العربيّة والإسلاميّة رغبة مُلحّة في الإصلاح تقوم أساسًاعلى ردّ الإعتبار للدّين : فالعديد من المفكّرين وروّاد النّهضة المذكورة قد وقفوا خلال النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر على ما أصبحت عليه أوربا خاصّة من القوّة العسكريّة ، فانبَهَرُوا بنُظمها السّياسية ، ومناهجها التّربويّة والثّقافية ، وافتتنُوا بما قامت عليه حضارتها من مبادئ الحرّية والإخاء والعدالة والمساواة ، وتبعا لذلك فإنّهم لم يعُودوا يقصُرُون الإصلاح الذي ينشدونه على « تصْفية العقيدة من شوائب البدع والخرافات وكرامات الأولياء [كما كان شأن] علماء الدّين القُدامى ... ، وإنّما تجاوز تفكيرهم حُدود العقيدة ليشمل توظيفها في الحياة العمليّة العامّة ... أي في إصلاح شؤون السّياسة والتّعليم خاصّة ... » [1]، ولذلك اعتبروا أنّ النّهضة الإسلاميّة الحديثة لا يُمكن أن تقُوم إلاّ على الأسس التي قامت عليها الحضارة

(1) محمّد صالح المرّاكشي ، **تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلّة المنار 1898 ـ 1935** ، تونس ، الدّار التونسية للنشر ، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية ، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1985 ، ص 82 .

الأوربيّة نفسها ، فدعوا « إلى الإقتباس عنها في نطاق ما تُخوّله الشّريعة الإسلاميّة ... » [2].

لكن بعد أن توضّحت النّوايا الإستعماريّة لأروبا في العالم الإسلامي ، وبالخصوص بعد احتلالها الفعْلي للعديد من أقطاره ، فإنّ جيل النّصف الثاني من القرن التّاسع عشر سيعدّل موقفه من أوربا التي لم تعد بالنّسبة إليه نموذجا يُحتذى ، بل عدّها خطرا لا بدّ من إعداد العدّة لمواجهته .

إنّ المتأمّل في أدبيّات رموز الحركة الإصلاحيّة في أواخر النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر يتبيّن بوضوح أهميّة الدّين بالنّسبة إليهم في تحقيق نهضة المسلمين ، لذلك تكرّرت تأكيداتهم على ضرورة تنقيّته بمقاومة ما لصق به من بِدع وخُرافات ، والعودة إلى صفاوته الأولى ، فأنْكروا العديد من الممارسات والعادات كالتوسّل، وبناء القباب والمشاهد ، وزيارة الأضرحة والذّبح عند المقامات وغيرها من الإعتقادات كالطّرق الصّوفية التي عدوّها ابتداعًا ودعوا إلى مُقاومتها .

ورغم بعدها الجغرافي عن المشرق الإسلامي ، فإنّ البلاد التّونسيّة لم تكن بمعزل عن تلك الآراء والمبادئ الإصلاحيّة ، حيث كانت النّخْبة التّونسيّة ترصدها وتتابعها باهتمام بل وتتقمّصها منذ تأسيس جمعية العروة الوثقى ، وهو الأمر الذي جعل بلادنا تُحظى باهتمام بالغ من قبل روّاد الإصلاح ودُعاته ، لذلك جاءت زيارة محمد عبده الأولى لها تتْويجا « لتلك السُّمعة التي أصبحت تتمتّع بها الحركة الإصلاحيّة في تونس لدى روّاد النّهضة الفكريّة في الشرق الإسلامي ... » [3]، وازداد ذلك التوجّه

(2) نفس المرجع ، ص 83 .

(3) الحبيب الجنحاني ، « الحركة الإصلاحية في تونس خلال النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر » ، **حوليات الجامعة التونسية** ، عدد 6 (1969) ، ص 111 ـ 163 ، ص 150 .

تدعُّمًا بصدور مجلّة **المنار** التي كانت تَخُوض في العديد من المسائل الدّينيّة ، وغالبا ما تُبْدي فيها أراء لا تتّفق وما اعتاده المُسْلمون كخوضها « في مسألة الأولياء والكرامات وزيارة القبور ، وإثارتها لمسائل كلامية تَذْهب فيها خلاف مذهب الأشعري ... » (4).

وبذلك ساهمت **المنار** في كسر الإنغلاق الفكري ، والزّيادة في عدد أنصار التوجّه الإصلاحي ، وهو ما استاء له المحافظون وعبّاد القديم (5) خصوصا وأنّه بلغ من تعلّق التّونسيين بها أنّ العدد الواحد منها كان - على حدّ قول محمد رشيد رضا نفسه - يُدار على عشرات النّاس (6) .

لقد حدا كلّ ذلك بالمحافظين ودُعاة الإنغلاق إلى التوجّه إلى السّلطة الإستعماريّة لتحريضها على ضرب روّاد الإصلاح ودَوْرياته بدعوى ما في تلك المبادئ الإصلاحيّة من خطر - حسب زعمهم - على عقيدة المسلمين وخاصّة ذوي التكوين الدّيني المحْدود .

لقد اعتبر بعض علماء الزّيتونة - في رسالتهم إلى الوزير الأكبر (7) أنّ مجلّة **المنار** هي بدون شكّ الأكثر وبالا على عقيدة المسلمين لسَعْيها - على حدّ قولهم - إلى قلب المبادئ التي استقرّ عليها الرّأي ، وتبعا لذلك طالبوا سُلط الإحتلال بمنع دخولها إلى الإيّالة ، كما طالبوا بالتّحجير على

(4) محمد الفاضل بن عاشور ، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس** ، تونس ، مطبعة دار الهناء ، 1956 ، ص 73 .

(5) انظر ذلك بتوسّع في مقالنا « **مواجهة المحافظين للحركة الإصلاحية بتونس بين 1895 و 1914** ، مجلة **روافد** ، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية ، عدد 2 (1997) .

(6) انظر **المنار** ، م 5 ، ج 22 ، ص 880 .

(7) أنظر نصّها الكامل **في الأرشيف الوطني التونسي** Note remise par les Uléma de Tunis au premier ministre (sans date), E 550-30/15-564, document n° 80.

الجرائد والمجلاّت العربيّة بالبلاد الخوض في المسائل الدّينيّة على غير الوجْه المعهود عند سائر المؤمنين والمُجْمَع عليه علماء الإسلام وترك ذلك للعلماء واقتصار الدّوريات العربية على معالجة المسائل الأدبية البحتة [8].

كلّ ذلك يُؤكّد بوضوح أنّ المسألة الدّينيّة كانت منذ أواخر القرن الماضي مسألة جوهرية ، بل وقضيّة محوريّة في مشاغل المفكّرين المُصْلحين ، إذ شكّلت مرجعيّتهم الفكريّة ، الأمر فرض على سلط الإحتلال بالبلاد إيلاء المسألة ما تستحقّ من الإهتمام الخاص .

ثانيهما دعاية " الجامعة الإسلامية " :

لقد تزامن اعتلاء عبد الحميد الثاني السّلطة في الدّولة العثمانية سنة 1876 مع مرحلة ضعْفها الفادح الذي كان سببا في فقدانها للعديد من أجزائها على إثر مُعاهدة سانْ ستيفانو التي جاء مؤتمر برلين - سنة 1878 - ليعيد فيها النّظر .

وتبعا لذلك أدْرك السّلطان عبد الحميد الثاني مخاطر الإستعمار الأوربي وتهديده للأجزاء المتبقيّة من " الإمبراطورية " المتداعية ، فأيْقن أن لا سبيل إلى الوقوف في وجه مخطّطات القوى الإستعمارية إلاّ بدعوة المسلمين إلى الإتحاد في وجه الخطر المحدّق بهم ، فكانت دعوته إلى " الجامعة الإسلاميّة " التي تعني في مفهومها العام « الشّعور بالوحدة العامّة والعُروة الوُثقى لا انفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمور الإسلامي ... ، إذ ليس من دين في الدّنيا جامع لأبنائه بعضهم مع

(8) نفس المصدر .

بعض ، موحّد لشعورهم ، دافع بهم نحو الجامعة العامّة والاستمساك بعروتها كدين الإسلام ... »[9].

لقد ساهمت عدّة عوامل في رواج مبادئ الجامعة الإسلامية ، منها سقوط العديد من الأقطار الإسلامية تحت الإستعمار الأوربي الذي - فضلا عن ذلك - أصبح يُهدّد بجدّية البقيّة المتبقيّة منها ، وهو ما أوجد عند عامّة المسلمين شعورًا قويّا بضرورة التوحّد طمعا في تحوّلهم - مجتمعين - إلى قوّة لها وزنها من شأنها أن تُرهب عدوّهم .

لقد تزامن شعور المسلمين بضرورة توحّدهم مع حاجّة السّلطان عبد الحميد المُلحّة إلى تلك الوحدة :

ذلك أنّه سعْيا منه لتدعيم نُفُوذه في الدّاخل ، ومحاولته التّلويح بوحدة المسلمين في وجه العدوّ الخارجي ، استعمل السّلطان المذكور سلاح الجامعة الإسلاميّة لاحتواء المسلمين بها ، وممّا ساعده على ذلك بالخصوص ما وجده من تجاوب بل ودعْم من طرف أبرز روّاد النّهضة العربية والإسلامية آنذاك كمحمّد رشيد رضا وبالخصوص جمال الدّين الأفغاني :

لقد راهن هذا الأخير على الوحدة الإسلاميّة في مواجهة ألقوى الإمْبريالية وهي الفكرة التي ركّز عليها في أغلب مقالاته في العُروة الوثقى » مستخدما كلّ الحجج الدّينية والعقليّة لإقناع المسلمين حُكّاما وشعوبا بضرورة إعادة بناء وحدة الأمّة الإسلامية ... »[10].

(9) لوثروب ستودارد ، **حاضر العالم الإسلامي** ، نقله إلى العربية عجّام نويهض ، وفيه فصول وتعليقات لشكيب أرسلان ، دار الفكر ، ط . 3 ، 2 ج ، 1971 ، ج 1 ، ص 287 - 288 .

(10) سليمان الشّواشي ، « الجامعة الإسلامية في نظر كل من جمال الدين الأفغاني، والسّلطان عبد الحميد الثاني » ، **المجلة التاريخية العربية للدّراسات العثمانية** ، تونس ، مركز الدّراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتّوثيق والمعلومات (سيرمدي) ، عدد 3 و 4 (ديسمبر 1991) ، ص 109 - 120 ، ص 112 .

تتأتّى قناعة الأفغاني تلك من إدراكه لأهميّة الرّابطة الدّينية ، ودورها - في نظره - في صهْر أجناس مختلفة بقطع النّظر عن عوامل الفُرقة بينها كاللّغة والجنس واللّون ، مُعتبرا « أنّ الرّابطة الرّوحيّة هي الأساس الوحيد لوحدة الإنسانيّة ... ، وأنّ بقيّة الرّوابط الأخرى كقرابة الدّم والجنس والمال روابط ماديّة سريعة الزّوال ... ، في حين أنّ الرّابطة الدّينية أحكم رابطة اجتمع فيها التُّركي بالعربي ، والفارسي بالهندي ، والمصري بالمغربي ... ، فكل رابطة سوى رابطة الشّريعة الحقّة ممْقوتة ... ، والمعْتمد عليّها مَذْموم ، وكذلك التعصّب لها ... »[11].

إنّ معايشة الأفغاني لتفكّك الأمّة الإسلامية وانحلالها ، جعله يُراهن على أهميّة وحدتها من جهة ، وأهميّة الدّين كعامل وحْدة من جهة أخرى لأنّ العقيدةِ - على حدّ قوله - « كانت منذ القدم ولا تزال سرّ توحّدهم وقوّتهم أمام كلّ عدوّ خارجي هدّدهم ... »[12].

كلّ ذلك دفعه - سنة 1882 - إلى تأسيس جمعية العُروة الوُثقى التي عملت على تكْوين فروع سرّية لها في مختلف الأقطار الإسلاميّة .

ولأهميّة أفكار جمال الدّين الأفغاني والتقائها موضوعيّا مع مصلحة السّلطان العثماني ، بادر هذا الأخير إلى توظيف الأفغاني والإستفادة منه أكثر ما يمكن ، فما أن حلّ الأفغاني بالقسطنطينية « حتى تلقّاه عبد الحميد بالمبرّة والكرامة ، وقرّبه منه ورفع منزلته ... ، وقلّدة رياسة العمل في سبيل الدّعوة للجامعة الإسلامية ، ويغلب أنّ ما ناله السّلطان عبد الحميد من النّجاح في سياسته في سبيل الجامعة الإسلاميّة إنّما كان على يد جمال الدّين ... »[13].

---

(11) نفس المرجع .

(12) المرّاكشي ، **المرجع السّابق** ، ص 84 .

(13) ستودارد ، **المرجع السابق** ، م 1 ، ج 1 ، ص 306 .

كما استفاد السّلطان عبد الحميد كذلك - في سياسة الجامعة الإسلاميّة - من تأييد محمّد رشيد رضا الذي أبرز في افتتاحيّة العدد الأوّل من مجلّته **المنار** أنّها « عثمانية المشرب ... ، حميديّة اللّهجة ، تُحامي عن الدّولة العليّة بحقّ ، وتخدم مولانا السّلطان الأعظم بصدق ... » [14]، ويتأتّى موقف محمد رشيد رضا هذا من اعتقاده في أنّ « الخلافة الإسلامية حقّ لا ريب فيه للعثمانيين دُون العرب ... » [15] ولذلك اعتبر السّلطان عبد الحميد خير مجسّم للجامعة الإسلامية .

كانت مختلف العوامل السّابقة الذّكر وراء انتشار دعاية الجامعة الإسلامية في مختلف الأقطار الإسلامية كالبلاد التونسية التي انفرط فيها عقد النّخبة الإصلاحية بعد إقالة خير الدّين ، وبالخصوص على إثر الصّدمة التي أصابتْها من جرّاء دخول الإستعمار الفرنسي ، فأصبحت تبحث عن نصير تتشبّث به لمواصلة المشروع الإصلاحي ، لذلك لقيتْ حركة الأفغاني بها تجاوبا مبكّرا ، ثمّ حدث الاتصال الحقيقي بين النّخبة الإصلاحية بتونس والعُروة الوُثقى بعد صدور مجلّتها ووصولها إلى العديد من التّونسيين .

كل ذلك جعل البلاد التّونسية مهيأة لتروج فيها دعاية الجامعة الإسلامية خصوصا وأنّ السّلطان عبد الحميد بادر - في إطار سعْيه إلى استعمال الجامعة الإسلامية ضدّ الدّول الإستعمارية - بادر إلى تأسيس مدرسة خاصّة بتخريج الدُّعاة لنشرهم في مختلف أنحاء العالم الإسلامي للتّرويج والدّعاية ، وتُفيد بعض الوثائق الفرنسية وصول البعض منهم إلى البلاد التونسيّة ... » [16].

(14) المرّاكشي ، المرجع السابق ، ص 110

(15) نفس المرجع ، ص 113 .

(16) عبد الكريم الماجري ، **دور ومساهمة المغاربة في الحركات الإجتماعية والسّياسية في العالم العربي الإسلامي قبيْل الحرب العالمية الأولى** ، شهادة الكفاءة في البحث ، تونس ، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية ، 1977 ، ص 80 .

إلى جانب هذه العوامل الخارجية التي سهّلت رواج دعاية الجامعة الإسلامية في البلاد التّونسية تُضاف أخرى داخليّة ، منها أنّ العديد من التّونسيين كانوا من أصل تركي أو ممّن تربطهم بالأتراك علاقات مُصاهرة جعلتهم على اتصال وثيق بدار الخلافة ، كما أنّ العديد من التّونسيين كانوا - في فترات مختلفة - قد هاجروا إلى الاستانة أين كوّنوا جالية ظلّت على اتصال بوطنها الأصلي ، إلى جانب سفر العديد من أفراد النّخبة التّونسية إلى بلدان المشرق وبالخصوص عاصمة الخلافة .

إنّ هذه العلاقات بين البلاد التّونسية واستنبول تجسّمت - في المجال الصحفي - ليس فقط في دخول بعض الجرائد العثمانية إلى البلاد [17] وإنّما بالخصوص في المساحات التي أفردتها الجرائد المحليّة في تونس لأخبار " الدّولة العليّة " حتى أنّ بعضها عُدّت مُناصرة لفكرة الجامعة الإسلامية [18].

وممّا زاد في خطورة الجامعة الإسلامية على المصالح الإستعمارية لفرنسا بالبلاد التونسية تواتر الإشاعات حول إرسال السّلطان العثماني للعديدمن الدّعاة نحو عدّة أقطار إسلامية بما في ذلك البلاد التّونسية ، الأمر الذي حتّم على المقيم العام بها دعوة المراقبين المدنيين إلى مراقبة دقيقة لكل العناصر التي قد تكون على صلة بالدّعاية للجامعة الإسلاميّة ، كما اتخذت إجراءات تثبّت دقيقة للدّاخلين إلى البلاد وبالخصوص الوافدين من المشرق [19].

(17) نذكر منها - على سبيل المثال - جريدة **تركيا** وهي جريدة يومية سياسية علمية وأدبية كانت تطبع في مصر، وبمقتضى الأمر العلي المؤرّخ في 6 / 5 / 1893 تم « منع ونقل وبيع جريدة تركيا بالمملكة التونسية » ، انظر **الأرشيف الوطني التونسي** .E 532-2

(18) نذكر منها **البصيرة** لنجيب ملحمة ، **والصّواب** لمحمّد الجعايبي ، **والمعارف** لابن الصّادق المحمودي ، انظر : Charles André Julien, " Colons Français et Jeunes Tunisiens (1882-1912) " *Revue Française d'Histoire d'outre-mer* LIV, n° 194-197 (1967), pp. 87-150, p. 102-103.

(19) انظر أمثلة عن ذلك في **الأرشيف الوطني التونسي** . 4 / 30 - E 550 .

تجدر الإشارة - كذلك - إلى أنّ اهتمام سلط الإستعمار الفرنسي في تونس بالمسألة الدّينيّة يجد " مبرّراته في السيّاسية الإسلامية " التي كانت ألمانيا تنتهجها في إطار اختراقها الإقتصادي للدّولة العثمانيّة ، فعملت على إبراز نفسها بمظهر المُدافع عن المسلمين ، حيث أعلن إمبراطورها غليوم الثاني - إثر زياراته إلى استنمبول وبيروت ودمشق - أنّه « صديق الثلاثمائة مليون مُسلم المُجلّين للخليفة العثماني ... »[20]، وأنّه « حاميهم ومستعدّ لإنقاذهم من وطأة مُضطهديهم ... »[21]، بل وصل به الأمْر إلى التلقّب بـ " الحاج غليوم " ، وانتشر ذلك بين المسلمين آنذّاك ، حتى أنّ بعضهم اعتقد أنّه فعْلا اعتنق الإسلام[22]، مع العلم وأنّ ملامح السيّاسة الدّينيّة لكل من فرنسا وألمانيا وسعي كل منهما إلى الظهور بمظهر الدّولة الرّاعية للإسلام ، والمحترمة لشعائره قد اتضحت معالمها أكثر أثناء الحرب العالميّة الأولى[23].

2) **على المستوى الدآخلي** : يُعزى اهتمام سُلط الاحتلال الفرنسي بالمسألة الدّينيّة إلى تأثّر البلاد التّونسيّة بما كان يجدّ خارجها من أحداث ، وخاصّة في البلدان المجاورة لها كالجزائر التي عرفت - طيلة سبعينات القرن الماضي - ثورات لعبت فيها عدّة شخصيات دينية كالمُقراني والحدّاد[24] وغيرهما دورا أسياسيّا في إذكائها وحتّى في قيادة

(20) Ageron, Ch. R., *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919*, Paris, P.U.F., 1968, 2 t., t. 2, p. 1174 .

(21) Bernard, A., *L'effort de l'Afrique du Nord*, Paris, publication du Comité de l'effort de la France et de ses alliés, 1916, p. 6.

(22) Ageron, *Op. Cit*, t 2, p. 1174.

(23) انظر ذلك بالتّفصيل في مقالنا « السّياسة الدّينيّة لفرنسا - على الجبهة - تُجاه التونسيين المجنّدين في الحرب العالمية الأولى » ، **حوليات الجامعة التونسية** ، عدد 32 (1991) ، ص 173 - 223 .

(24) انظر ذلك في كتاب يحْي بوعزيز ، **ثورة 1871 ودورة عائلتي المقراني والحداد** ، الجزائر ، 1478 .

العديد منها حيث ساهمت فيها عدّة طرق صُوفية كالقادريّة وخصوصا الرّحمانيّة [25].

لقد أعادت تلك الأحداث المسألة الدّينيّة إلى صدارة اهتمامات السّلط الإستعماريّة خاصّة وأنّ العديد من القيادات الدّينيّة لتلك الثّورات وحتى الكثير من المشاركين فيها قد التجؤوا إلى المناطق الحدوديّة الغربيّة للبلاد التّونسيّة ، نذكر منهم بالخصوص الكبلوتي والشّريف محمد بن عبد الله [26] وآل المقراني ومحمد مزيان بن عبد الرّحمان ومحي الدّين بن الأمير عبد القادر ، الأمر الذي جعل السّلطات الفرنسيّة بالجزائر تُسلّط ضُغُوطاتها على باي تونس مُطالبة إيّاه بتسليمهم وهو ما تمّ بالنّسبة إلى البعض منهم [27].

إنّ خشْيَة سلط الإستعمار من قيام الزّعامات الطرقيّة في تونس بمثل ما قامت به مثيلاتها في الجزائر حتّم عليها أن تأخذ بالإعتبار تلك " السّوابق " في سياستها بالبلاد التونسيّة سعْيا منها للحيلولة فيها دون ما حدث لها بالجزائر ، لذلك بادرت إلى الاهتمام بالمسألة الدّينيّة منذ السّنوات الأولى لاحتلالها للبلاد .

لقد تجسّم ذلك الإهتمام - في البداية - في حرص سلط الإحتلال على التعرّف أكثر - في مرحلة أولى - على الواقع الدّيني للبلاد قصد إعطائه حجمه الحقيقي ليتيسّر لها - في مرحلة ثانية - تحديد السّياسة اللازمة له.

(25) انظر ذلك في مقال يحي بوعزيز ، « دور الإخوان الرّحمانيين في ثورة 1871 بمنطقة الأوراس وأثر المقراني والحدّاد فيهما » **الثقافة** ، (الجزائر) ، عدد 38 (أفريل - ماي) 1977 ، ص 11 - 28 .

(26) انظر ذلك في مقال يحي بوعزيز ، « وثيقتان جديدتان عن كفاح الشّريف محمد ابن عبد الله » ، **الثقافة** ، عدد 33 (جوان - جويلية) 1976 ، ص 11 - 28 .

(27) انظر أمثلة عن ذلك في مقال يحي بوعزيز ، « مواقف الرّسميين التّونسيين من ثورة الصّبايحية والكبلوطي في منطقة الحدود الشّرقيّة عام 1871 » ، **الأصالة** (الجزائر) ، عدد 60 / 61 (أوت - سبتمبر) 1978 ، ص 157 - 202 .

II - مصادر سلط الاحتلال في الإلمام بالمسألة الدّينيّة :

تجدر الإشارة في البداية إلى أنّ الإسلام - في الفترة المحدّدة في هذا البحث - كان على مستوى الرّموز والمؤسسّات مُتمثّلا بالأساس في علماء ومفتيين يضطلعون بمهام دينيّة داخل الحاضرة وخارجها ، بالإضافة إلى مشائخ الطّرق الصّوفيّة المُهيمنين بالخصوص على الأرياف باعتبار أنّ الطّرقيّة ظاهرة ريفيّة أكثر منها حضرية .

ووعْيًا من سلط الاحتلال بكلّ ذلك - تبعا لاستفادتها من التّجربة الجزائريّة - اهتمّت أساسا في سياستها الدّينيّة بالإيالة بالطّرق الصّوفية باعتبارها الممثّل البارز للإسلام الشّعبي ولما لها من تنظّم وبالخصوص من نُفُوذ كانت تمارسه على الغالبيّة السّاحقة من السكّان ، لذلك سعت سلط الاحتلال إلى التعرّف على الواقع الطّرقي للبلاد بواسطة وسيلتين :

1) **الكتب والمؤلّفات** : إنّ سعْي فرنسا إلى التعرّف أكثر على منطقة المغرب العربي - لما قوبل به استعمارها للجزائر مثلا من مقاومة عنيفة كانت الطّرق الصّوفيّة طرفا أساسيّا فيها - حتّم عليها دراسة المنطقة المذكورة ليس طبيعيا وعسكريّا فقط ، وإنّما كذلك بشريّا ودينيّا وذلك قصد تحديد الإستعمار للقوى الفاعلة والمؤثّرة في المجموعات البشريّة بالمنطقة المذكورة ، وفي ذلك الإطار جاء اهتمام العديد من المغامرين وحتى المختصّين في المسائل الدّينيّة بالطّرق الصّوفيّة في الجزائر ، فأنجزوا حولها العديد من الدّراسات ، وألّفوا العديد من الكتب .

إنّ المتأمّل فيما ورد فيها يتبيّن اتّفاق أغلب تلك المؤلفات حول عدّة محاور يمكن إجمال أهمّها في :

* المُبالغة في إبراز هيمنة الطرق على الأهالي : من ذلك أنّ دستورْنال دوكنْسْتان Déstournelles de Constant ذهب إلى أنّ « مدّ

التعصّب زحف في صمت نحو قلب القارّة الشّاسعة ، فغمر جزءه الأكبر ... ، وأنّ الإسلام ينتشر كبُقْعة زيت على القماش ... ، وأنّ الطّرق الصّوفية اجتازت الصّحراء حتى تبْدو للنّاظر وكأنّها ضاعت في أرجائها ثم تظهر فجأة في مناطق نائية وسُرعان ما تتفرّع وتتقاطع وتتعدّد ... » [28].

تجدر الإشارة إلى أنّ جلّ المؤلّفات قد ركّزت أكثر على الطّريقة السّنوسيّة تبعا لما عُرفت به من مناهضة للإستعمار ودعْوتها للمسلمين إلى إعلان " الجهاد المقدّس " ضدّ الذين استباحوا أرض الإسلام ، لذلك أبْرزتْها الكُتب والمؤلفات على أنّها أخطر الطّرق الصّوفيّة على الإطلاق ليس فقط لخطورة ما تدعو إليه وإنّما كذلك لكثرة أتْباعها ونقمتها على الغرب الأوربي ، حتى أنّ هنري دوفيرييي Henri Duveyrier ذهب إلى القول بأنّ مبادئها تقوم على الاحتجاج على الغرب في عدّة مسائل [29]، ومُبالغة منه في إبراز خطر الطّريقة المذكورة على " الأجنبي " عمد إلى القول بأنّ السّنوسيّة تمنع على أتباعها مجرّد التّخاطب مع اليهود والمسيحيين بل وحتّى تحيّتهم وبالخصوص الإتّجار معهم ، بل أنّ المبادئ الإسلامية ـ على حدّ قوله ـ تفرض قتالهم أينما كانوا إذا كانوا تابعين لدولة أخرى [30].

---

(28) Destournelles de Constant, Les Congrégations religieuses chez les arabes et la Conquêtede l'Afrique du Nord , Paris, 1887, p. 6-7.

(29) منها الاحتجاج على :
- التنازلات التي قدّمت للحضارة الغربية .
- المُستحدثات التي ادْخلت في بُلدان المشرق الإسلامي .
- المحاولات التوسّعية الجديدة التي استهدفت البُلدان التي لم تسقط بعد تحت الإستعمار الفرنسي ، انظر : Duveyrier, H., La Confrérie musulmane de Sidi Mohamed ben Ali ess-snoussi et son domaine géographique en l'année 1300 de l'hégire = 1883 de notre ère , Paris, Société de géographie, 1884, p. 1.

(30) Ibid, p. 8.

وإمعانا منه في إبراز خطر نفوذ الطّريقة السّنوسيّة تبعا لكثرة عدد أتباعها ، ذهب دوفيريي إلى الإدّعاء بأنّها غزت البلاد التّونسيّة ، فعدّد مختلف المناطق التي للطّريقة المذكورة فيها زاوية كالسّاحل (منزل خير ، المنستير) ، والجنوب (نفزاوة ، كريز ، مدنين ، مطماطة) ، مقرّا في كلّ مرّة بأنّ الزّوايا في الأماكن المذكورة تابعة في الأصل لطرق صُوفيّة أخرى كالشّاذلية خاصّة لكن تلك الزّوايا - على حدّ قوله - " تسوْنستْ " zaouias senousisées بمعنى أنّها أصبحت تابعة للطريقة السّنوسيّة [31] وهو ما لم تُؤكّده الدّراسات الميدانيّة التي قامت بها السّلط الفرنسيّة نفسها [32] ورغم ذلك خصّت السّلط المذكورة السّنوسيّة بسياسة متميّزة .

* المبالغة في تضخيم الخطر التّنظيمي للطّرق مُبْرزة متانته وصُعُوبة اختراقه : فقد ذهب De neveu إلى أنّ كلّ طريقة تُمثّل قوّة ، وأنّها - بالنّسبة إلى من يُريد ويعرف كيف يُوجّهها - تُمثّل سلاحا فتّاكا يُمكنه الإستفادة منه في تحقيق أغراضه .

فالطّرق الصّوفيّة - حسب رأيه - عبارة عن فرق تُكوّن عناصرها فيما بينها مجموعات صلْبة التّماسك ، بإمكانِ إدارة ماهرة أن تُحرّكها معًا بأكملها وذلك لتميّزها بتنظيم هرمي له قنوات اتصال مُحْكمة تُمكّن المعلومات من التّنقّل بسُرْعة ، وتبعا لذلك تُعْقد الإجتماعات، وتُؤْخذ القرارات وفجْأة يحْصل الإنفجار [33].

---

(31) *Ibid*, p. 41.

(32) انظر ذلك في كتابنا **الطّرق الصّوفيّة والإستعمار الفرنسي بالبلاد التّونسيّة (1881 - 1939)** ، تونس ، نشر كلية الآداب بمنوبة ، 1992 .

(33) De neveu, E., *Les Khovans ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie* , Alger, A. Jourdan, 1913, p. 150-151 .

وتبعا لما حدث في الجزائر في السّنوات التي سبقت احتلال فرنسا لتونس ذهب مُؤلفو الكتب المذكورة إلى أنّ خطر تلك الطرق الصّوفيّة يكمن قبل كل شيئ في تنظيمها المحكم وبالخصوص في الإنضباط المُفرط والطّاعة العمياء من قبل الأتباع تجاه شيوخهم ، الأمر الذي يجعل التّصدّي لتلك الطّرق أمرًا في غاية الصّعوبة لاستحالة إخضاعها إلى مراقبة ناجعة (34).

وتبعا لكل ما ذكر انتهى الأمر بالبعض من مؤلّفي تلك الكتب إلى القوْل بأنّ « الزّاوية لم تعد مكانا لتعليم القرآن فقط ... ، وإنّما أصبحت وكْرا للثّورة تُرسم في ضلال أركانها مُخطّطات الانتفاضات ... » (35). كلّ ذلك مع التّأكيد على دور الطّرق الصّوفيّة في انغلاق العالم الإسلامي في وجْه التّحديث ومدّ الحضارة الغربيّة وخاصّة في إذكاء كراهيّة المُسْلمين للأجنبي ونقمتهم على « الرّومي المُدنّس لأرض الإسلام ... » (36)، وغالبا ما تنتهي المؤلفات بتقديم مقترحات وتوْصيات للسّلط الإستعمارية لتأخذ بها في سياستها في المجال الدّيني ، منها مثلا :

- إخضاع الطرق إلى مراقبة شديدة ببثّ العيون والجواسيس في صُفوف أتباعها لحضور اجتماعاتهم ومدّ سُلط الاحتلال بكل التّعليمات والأوامر التي يُصْدرها المشائخ لأتباعهم ، كل ذلك حتّى يتسنّى لسُلط الإستعمار الإعداد المسبّق لُمواجهة كل تحرّك متوقّع (37).

---

(34) Simian, M., *Les Confréries islamiques en Algérie (Rahmanya-Tidjanya)*, Alger, A. Jourdan, p. 5, note 1.

(35) ***Ibid***, p. 41.

(36) ***Ibid***, p. 39.

(37) De neveu, ***Op. Cit***, p. 151.

- نشر التّعليم باعتبار أنّ الكلام - على حدّ قول De neveu - لا يجدي مع " الأمم المتوحّشة " ! ! ، لذلك فإنّ التّعليم يجب أن يكون في هذه الحالة من أوكد الإهتمامات لدوْره في إزالة الحواجز بين الشّعوب ودحْض الأفكار المسبّقة و « وضع الأمور في نصابها ! ! » [38].

- إذكاء التناقُضات بين مختلف الطّرق باعتبارها تحمل في طيّاتها بُذُور انحلالها : ذلك أنّ تنافُسها فيما بينها من شأنه أن ينْتهي بها إلى التصدّع والتّفكّك ، إذ تكفي سياسة صائبة للإستفادة من تلك التّناقضات ليس فقط بالإبقاء عليها وإنّما بتدعيمها [39] بإثارة الطّرق ضدّ بعضها البعض ، وجعل خيوط التحكّم في أقوالها بين أيدي سلط الاحتلال الفرنسي [40].

- احتواء مشائخ الطّرق وتوظيفهم : لقد أوصت المؤلّفات المذكورة بضرورة العمل على كسب المشائخ المُعادين للإستعمار من ذوي النّفوذ وذلك باستعمال " طُعْم جاذب " كالإمتيازات الشرفيّة ، وخصّهم ببعض المكاسب الكفيلة بأن تزرع بينهم بذور الفرقة والاختلاف [41]، خصوصا وأنّ سلط الاحتلال نفسها كانت مُقتنعة بأنّ ذلك من شأنه أن يجعل من أولائك المشائخ " أعوانا أقوياء " للإستعمار

(38) *Ibid*, p. 151.

(39) Simian, *Op. Cit*, p. 89.

(40) *Ibid*, p. 56.

(41) *Ibid*, p. 91.

بإمكانه استعمالهم في إخماد ثورات القبائل وإعادة الأمن والاستقرار [42].

لئن كان كل ما ورد ذكره في هذا العنصر متعلّقا أساسا بالجزائر فإنّ تلك المواقف والاستنتاجات قد صُرّح بأغلبها قبل وحتى بعد احتلال فرنسا للبلاد التونسيّة الأمر الذي سيُوجّه سياسة الإستعمار الدّينيّة بها ، وممّا يؤكّد ما ذهبنا إليه أنّ سلط الاحتلال المذكورة ظلّت طيلة السّنوات الأخيرة من القرن الماضي وحتى العشرين سنة الأولى من القرن الحالي تخْشى الطّرق الصّوفية وتعتبرها مصدر الدّعوة "إلى الجهاد المقدّس " والسّبب الأوّل في دعم " التعصّب الدّيني " ، مُحمّلة الطّرق مسؤولية كل ما يحدث بالإيالة التونسية [43] رغم أنّ الواقع الفعلي للأحداث بالبلاد لا يؤيّد كل تلك الاتهامات المجانيّة ، وهو تحامل يُفسّر بالخصوص بتأثّر السّلط الاستعماريّة بالتجربة الجزائرية التي أوجدت لديها هاجسا ظلّ مُلازما لها ، وساهم إلى حدّ كبير في تحديد ملامح سياستها تُجاه الطّرق الصّوفيّة بالبلاد التّونسيّة .

2) **الإحصائيات والدّراسات الميدانيّة** : في الواقع بدأ اهتمام السّلط الفرنسية بالبلاد التّونسيّة وواقعها الطّبيعي والدّيمغرافي وحتّى الدّيني قبل احتلالها لها [44]، ومع ذلك فإنّ أهمّ الإحصائيات وأعمال المسْح الميْداني وقعت بعد الاحتلال ، وكانت تهدف إلى جمْع كلّ المعلومات المتعلّقة بالطّرق من حيث أتْباعها وزواياها وأملاكها وخاصّة نفوذها وميولاتها وولاءاتها السّيّاسيّة ، معتمدة في كل ذلك على مختلف

(42) De neveu, ***Op. Cit***, p. 15.

(43) Brosselard, Ch., *Les Khouans et la Constitution des ordres religieux musulmans en Algérie*, Alger Imp. A. Bourget, 1859, p. 19.

(44) Zaccone, P., *Notes sur la régence de Tunis*, Paris, librairie pour l'art militaire, 1875.

المؤسسات الدّينيّة والإدارية بالبلاد ويُمكن إجمال تلك الإحصائيات [45] - بالنسبة إلى الفترة التي ندْرسها - في تلك التي أنْجزت سنتي 1896 و 1911 .

ورغم التّحامل والتّهويل الواضحين في تلك الدّراسات والإحصائيات ممّا لا علاقة له بالواقع الطّرقي المحلّي بقدر ما هو مُتأتّي من الواقع الجزائري ، رغم كلّ ذلك فإنّها أثّرت إلى حدّ بعيد على السيّاسة الدّينية لفرنسا بالبلاد التّونسيّة ، بل وكانت محدّدة لها إلى أبعد حدّ ، ففيماذا تمثّلت أهمّ ملامح تلك السيّاسة ؟

III - أهمّ أوْجه السيّاسة الاستعمارية تجاه النّخبة الدّينيّة :

يمكن إجمالها أساسا في :

1) **الهيمنة على المؤسسات الدّينية** : وعْيًا منها لما للدّين - في المجتمع التّونسي - من أهميّة ، وما لمؤسساته وخاصّة لرموزه من قُدسيّة ونُفوذ ، فإنّ سلط الاحتلال بادرت - منذ دخولها إلى البلاد التّونسيّة - إلى بسط سيطرتها على تلك المؤسسات ، وجعل إطارها الدّيني تحت سُلطتها يُبرّر سياستها ويُدعّم اختياراتها ، ويُضفي الشّرعيّة الدّينيّة على مُقرّراتها .

لقد تجسّمت تلك الهيمنة الإستعمارية بوضوح في " المستوى القانوني " : ففيما يتعلّق بالمناصب الدّينيّة - وكما كان الشأن قبل دخول الإستعمار - فإنّ التّسميات كانت تتمّ بأمر علي سواء بالنّسبة إلى المناصب العلمية والشّرعية عامّة أو بالنّسبة إلى المشيخة الطّرقيّة .

(45) انظر ذلك بالتّفصيل في كتابنا السّابق الذّكر ، **الطّرق الصّوفيّة والاستعمار** ... ، ص 80 - 85

وتبعا لذلك استغلّت سُلط الاحتلال ذلك " المدخل القانوني " لتفرض صنْفًا مُعيّنا من العلماء والمشائخ مع العلم وأنّ « الباي أصبح في عهد الحماية لا بدّ أن يشاركه أو يُزكّيه في الاختيار ممثّل السّلطة الفرنسية طبْقا لمعاهدة المرْسى التي خوّلت لفرنسا تسْيير شؤون البلاد الدّاخليّة حسب ما تراه صالحا ... » (46).

قبْل 1881 كان الباي هو الذي يُعيّن العلماء ، كما أنّ « بقاءهم وترقيتهم كانت إلى حدّ كبير مَرْهونة برضاه عنهم ، لذلك كان علماء الشّرع عُموما يسعون إلى طاعته وتأييده مُقابل ما يحصلون عليه من امتيازات ... » (47). وكما كان الشّأن بالنّسبة إلى العلماء كان الباي هو الذي يُعيّن شيخ الإسلام ويوصي بتبجيله وإجلاله (48).

ومع دخول الإستعمار الفرنسي إلى البلاد التّونسيّة اتّضحت نواياه في الهيمنة على مؤسسّة الزّيتونة ورجالها ، فأصبح « أعضاء مجلس إدارة الجامع الأعظم - مثلا - يُعيّنون مباشرة من قبل حكومة الحماية ، بل أنّ المجلس المذكور كان يتركّب من النّظّار الأربعة ومن نائبين عن الدّولة المستعمِرة أحدهما حنفي والآخر مالكي ... » (49)، مع العلم وأنّ النّائبين

---

(46) محمّد بن يونس السّويسي ، **الفتاوي التّونسيّة في القرن الرّابع عشر الهجري** ، **جمعًا وتحقيقا ودراسة لما نُشر بتونس** ، أُطروحة دكتوراه دولة ، مرقونة ، تونس ، الكليّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين ، 2 ج ، 1986 ، ج 1 ، ص 35 .

(47) نبيهة الحجري (مبارك) ، **التّعليم الزّيتوني من 1910 إلى 1933** ، **دراسة نقديّة تنظر في تطوّر التّعليم الزّيتوني وإصلاحاته** ، أطروحة مرحلة ثالثة ، مرقونة ، جامعة الزّيتونة ، المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية ، 1991 / 1992 ، ص 277 .

(48) انظر نماذج من تلك الأوامر العليّة في محمد بن الخوجة **صفحات من تاريخ تونس** ، تقديم وتحقيق حمّادي السّاحلي والجيلاني بن الحاج يحي ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، 1986 ، ص 197 - 198 .

(49) مختار العيّاشي ، **البيئة الزّيتونية 1910 - 1945** ، **مُساهمة في تاريخ الجامعة الإسلامية التّونسيّة** ، تعريب حمّادي السّاحلي ، تونس ، دار التّركي للنّشر ، 1990 ، ص 197 .

المذكورين كان يقع اختيارهما من بين من يُتوسّم فيهم الإخلاص والولاء لسلط الاحتلال الفرنسي [50].

كما شمل تدخّل السّلطة الإستعمارية التّسميات في الوظائف الشّرعيّة : من ذلك أنّ المتحصّل على شهادة التّطويع ، والرّاغب في تعاطي خطّة الإشهاد عليه الحصول - مسبّقا - على ترخيص من السّلطة « التي تتأنّى مُدّة في إسناد الخطّة ريثما يتمّ البحث عن سُلوكه وبالخصوص السيّاسي المناهض للإستعمار ... » ! ! [51].

وبذلك نتبيّن أنّ المناصب الدّينيّة الرّسمية والحسّاسة كالإفتاء وعُضْوية المجلس الشّرعي وغيرها حتى من المناصب العلمية الصّرفة جعلتها سلطة الاحتلال تحت إشرافها الكُلّي ، فكانت لا تُعيّن فيها إلاّ من لا يُمثّل خطرًا على مصالحها ، ولا يمكنه التّواني في مسايرتها في سياستها تُجاه الأهالي .

وما قيل عن المناصب المذكورة ينطبق تماما عن المشيخة بالنّسبة إلى الطّرق الصّوفيّة في مستوى تسمية مشائخها ، حيث فرضت سُلط الاحتلال - عن طريق الوزير الأكبر - على المترشّح للخطّة المذكورة شُروطا وإجراءات يتوقّف عليها قبوله أو رفضه ، منها تعمير المترشّح لبطاقة إرشادات تتضمّن معلومات شخصيّة تتعلّق بالخصوص بمواقفه السّياسيّة وولاءاته ورأي كلّ من العامل والمراقب المدني في المترشّح ، علمًا وأنّ ملفّ التّرشّح لا بدّ أن يتضمّن بطاقة قيْس وبطاقة عدد 3 لمعرفة خلوّ سجلّه من السّوابق .

---

(50) الحجري ، **المرجع السّابق** ، ص 293 .

(51) محمد محفوظ ، **تراجم المؤلفين التّونسيين** ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، 5 ج ، 1984 ، ج 2 ، ص 37 .

لقد كانت سلط الاحتلال في الظّاهر لا تتدخّل في تسميّة مشائخ الطّرق باعتبار أنّ المترشّح عليه - على الأقلّ نظريّا - أن يكون أهلا للخطّة من حيث معرفته بالطّريقة ، وتوفّر " شروط اللّياقة " واتّفاق أتباع الطّريقة عليه بتوجيههم لحجّة في ذلك ، هذا بالإضافة إلى موافقة شيخ مشائخ الطّريقة التي ينتمي إليها المترشّح .

تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الإعتبارات ليست لها - في الغالب - قيمة أمام الإرادة السيّاسيّة لسُلط الاحتلال التي كانت حريصة - قبل كل شيئ - على اختيار وانتقاء صنف معيّن من المشائخ من ذوي المكانة الإجتماعية والنّفوذ على الأهالي وقبل كل شيئ من الموالين للإستعمار ليتسنّى توظيفه .

لذلك نرى أنّ هذا الصّنف سُرعان ما تقع الإستجابة إلى مطالبه ، فتُقبل ترشّحاته [52].

وفي المقابل فإنّ " المشبوه فيهم " والمشكوك في ولائهم - حتى ولو تعلّق الأمر بإشاعات لا أساس لها من الصحّة - تُقابل مطالبهم بالرّفض رغم احتواء ملفّات ترشّحهم على عرائض وحجج مُمضاة من طرف أتباعهم وتطالب بتسميتهم مشائخ عليهم ، بل أنّ بعض المطالب المرْفُوضة كانت محتوية على موافقة شيخ المشائخ وهو أعلى سلطة في الطريقة [53] ، ولكن رغم وجاهة المدعّمات المرفقة بمطالب التّرشّحات فإنّ سلط الاستعمار تُصرّ على الرّفض الأمر الذي تضرّرت منه عدّة زوايا لبقائها مُدّة طويلة بدون مشائخ فتشتّت أتباعها وأهملت مصالحها [54].

(52) انظر أمثلة عن ذلك في كتابنا المذكور سابقا ، ص 86 .
(53) انظر أمثلة عن ذلك في **نفس المرجع** ، ص 87 و 88 .
(54) **نفس المرجع** ، ص 87 و 88 .

إنّ كلّ هذا يوضّح بجلاء التدخّل السّافر للسّلط الإستعمارية في تسميّة مشائخ الزّوايا ، وهو تدخّل جعل رأي الأتباع وحتى شيخ المشائخ لا قيمة له أمام مصلحة الإستعمار الذي جعل المقياس المحدّد لقبول الترشّح لمشيخة الزّاوية أو رفضه إنّما هو بالأساس مقياس سياسي كي تتمكّن سلط الإحتلال من غلق الباب في وجه المناوئين لها بل وحتى المتشكّكة في ولائهم كي لا يتسلّلوا إلى مناصب حسّاسة قد يوظّفونها - لما لهم من نُفوذ على الأتباع - ضدّ الاستعمار . بتقنينها لتلك الإجراءات ، فإنّه لم يصل إلى تلك المناصب الخطيرة على الإستعمار إلاّ الذين لا يُمكن الطّعن في ولائهم ، كما لا يمكن أن يدّخروا جهدا في مُوافاته بكل ما يطلبه منهم من حيث إعانته على المسك بالبلاد والعباد في إطار توظيفه لهم .

2) توظيف الإستعمار لأصحاب المناصب الدّينية في إضفاء الشّرعية الدّينية عليه : تجدر الإشارة إلى أنّ مناهضة بعض الزّعامات الدّينيّة الجزائرية للإستعمار الفرنسي طيلة أكثر من نصف قرن ، بالإضافة إلى حرْص سُلط الاحتلال على إضفاء شرعيّة دينيّة على سياستها في البلاد دفعها إلى توظيف الإطار الدّيني بها سواء كانوا علماء أو مشائخ طرق صُوفيّة .

في الواقع فإنّ تمكين الإطار المذكور للإستعمار تجلّى منذ دخول هذا الأخير إلى البلاد حيث لم يلْق من تلك الأطر الدّينيّة سوى المُهادنة :

فبالنّسبة إلى مشائخ الطّرق الصّوفية يمكن الإستدلال بالدّور الذي لعبه سيدي قدّور - شيخ زاوية القادرية بالكاف - في تسهيل الإستيلاء الفرنسي عليها قبل الإمضاء على معاهدة باردو [55]، كذلك ما قام به محمد بن شعبان شيخ مشائخ الطّريقة القادرية [56].

---

(55) انظر ذلك بالتّفصيل في **نفس المرجع** ، ص 115 - 117 .

(56) انظر ذلك في **نفس المرجع** ، ص 118 .

أمّا بالنّسبة للطّرق الصّوفيّة الأخرى ، فيُمكن الإستشهاد بما قام به ابن جدّو ابن الحاج أحمد - شيخ الشّابيّة بتوزر - من إعادة سكّان تُوزر وأحوازها الفارّين منها بعد وُصُول قوّات الجنرال فيلبار إلى الجريد ، كما لعب دور الوسيط مع جيوش الإحتلال لتهدئة الأوضاع (57).

ومن جهته فإنّ المنّوبي العُمْراني - شيخ زاوية التّيجانيّة ببوعرادة - قد استقبل - على حدّ قوله - الجيش الفرنسي، بل وكان دليله في المنطقة وقد « أوصى القبائل بملازمة الهدوء والإمتثال للنّفوذ الفرنسي ، وبذلك عرف - على حدّ قوله - كيفَ يجنّب المنطقة إراقة الدّماء ، ويُسهّل - في نفس الوقت - مُهمّة الجيش الفرنسي ... » (58)، إلى هذا يضاف ما قام به مشائخ طرق صوفيّة أخرى في عدّة جهات بالبلاد التّونسيّة (59).

كلّ هذه الأمثلة تدلّ على مدى استفادة الإستعمار الفرنسي من نفوذ العديد من مشائخ الطّرق في بسط سيطرته على البلاد والحدّ من أهميّة المقاومة الشّعبيّة التي قُوبل بها .

إنّ ما قيل عن بعض مشائخ الطّرق يصْدق تماما على بعض العلماء الذين رغم ما للحدث الإستعماري من أبعاد دينيّة لما فيه من ضرْب لهوية البلاد ، وما في معاهدة باردو من موالاة سافرة لأعداء الدّين ، فإنّ مواقف أغلبهم تراوحت بين اللاّمبالاة والسّكوت أو في مُساندة الباي في قبُوله للمعاهدة المذكورة :

من ذلك أنّ شيخ الإسلام الحنفي أحمد بن الخوجة صرّح إلى برودلي Broadley - مراسلة جريدة التّايمز بتونس أثناء احتلالها والذي

(57) نفس المرجع والصّفحة .

(58) نفس المرجع ، ص 119 .

(59) انظر ذلك في نفس المرجع ، ص 118 - 120 .

أدّى إليه زيارة في اللّيلة التي سبقت إمضاء معاهدة باردو - بأنّه منذ البدايات الأولى للتّطوّرات سعى بمعيّة أبنائه إلى المُثابرة في نصح النّاس أفرادا وجماعات بالإلتزام بالصّبر وعدم المقاومة والطّاعة المطلقة للباي [60] .

بل أنّ شيخ الإسلام المذكور لم يكْتف بذلك في مساجد العاصمة ، وإنّما وجّه رسائل في نفس الغرض إلى الأيمّة بالقيروان وفي كلّ جهات البلاد [61]، مُكذّبا - في نفس الوقت - ما راج آنذاك من إشاعات حول الإعداد لحرب دينيّة ، نافيّا ما قيل حول اكتشاف " مُؤامرة دينيّة " في أهمّ جامع بالحاضرة ، بل أنّ شيخ الإسلام أوضح للنّاس أنّ نيْلهم لودّ أوربا رهين امتناعهم عن المقاومة [62].

يبدو أنّ مواقف المهادنة هذه لم تكن مقصورة على شيخ الإسلام ، فلقد أورد محمّد السّنوسي - المعاصر للأحداث - أنّ أعضاء المجلس الشّرعي والعلماء وأعيان البلاد اجتمعوا - ليلة عقد مُعاهدة باردو - في بيت شيخ الإسلام « للتّدبّر في الحال ، والخروج من صعْب الأوحال » ، غير أنّهم لم يستقرّوا على رأي « إذ صاروا إلى خوف من غير مُخيف » حتى وصل الأمر بشيخ الإسلام - من الغد - إلى أغلاق باب داره في وجه بعض أصحابه الذين ذهبوا لزيارته [63].

---

(60) اورد ذلك عبد المجيد كريم والحبيب القزدغلي ، **وثائق نصّية وشفوية ، رجال الدّين والحركة الوطنيّة بتونس 1881 - 1938 ، أحداث الثلاثينات من خلال الذّاكرة** ، تونس ، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية ، 1993 ، ص 5 .

(61) **نفس المرجع** .

(62) **نفس المرجع** ، ص 8 .

(63) محمد السّنوسي ، **النّازلة التّونسيّة** ، تحقيق محمّد الصّادق بسيّس ، تونس ، الدّار التّونسيّة للنّشر ، 1976 ، ص 181 .

أمّا داخل البلاد فنجد مواقف لرموز دينيين شبيهة بموقف شيخ الإسلام : « ففي المنستير ـ مثلا ـ تجنّد الباش مُفتي لدعوة النّاس إلى كفّ اليد واللّسان من الفعل والقول ، داعيا الفارّين من الجنديّة إلى الرّجوع عن غيّهم ، مذكّرا إيّاهم بتعاليم الشّرع فيما يتعلّق بطاعة الأمير ونبذ بوادر الفتْنة والشّقاق ... » [64].

وفي القيروان تولّت السّلطة الدّينيّة بها تفريق المقاومين من قبائل جلاص ، بل وأشرفت بنفسها على تسليم المدينة إلى الجنرال فيلبار ، وطلب الباش مُفتي بها من أحد المؤذنين رفع العلم الأبيض فوق مئذنة جامع عقبة... » [65].

لقد تواصلت مُهادنة الرّموز الدّينيين للإستعمار وتواطئهم معه بعد إحكام سيطرته على البلاد وذلك بإضفائهم للشّرعية الدّينيّة على سياسته بواسطة الفتاوي التي أمدّوه بها :

من ذلك أنّ سُلط الإحتلال سعيا منها لفكّ إشكال دفن الموتى المسلمين ـ الذي ترتّب عن الإجراءات البلدية المتّخذة سنة 1885 والتي كانت وراء تحرّك أعيانها ـ استفْتت في المسألة الشيخ أحمد بن الخوجة « فأفتاها بما يقْتضيه المذهب الحنفي ، سوى أنّه حكى قولاً غير معروف في متُون المذهب من تعميق القبر قدر قامة الإنسان [66]... ، فأخذت به الدّولة في تغيير ما جرى عليه عمل الأمّة من غير ضرر ... » [67].

---

(64) كريم والقزدغلي ، **المرجع السّابق** ، ص 5 .

(65) **نفس المرجع** .

(66) في المطلب الثالث الوارد في عريضتهم الموجهّة إلى الباي اعترض أعيان مدينة تونس على تعميق القبر باعتبار أنّ الدّين لم يأمر بذلك ، كما انتقدوا أمر سُلط الاحتلال ـ في الفصل الرابع ـ من الإجراءات البلدية الجديدة التي سنّتها والمتعلقة بدفن الأموات ، انظر السّنوسي ، **المصدر السابق** ، ص 85 .

(67) السّنوسي ، **المصدر السّابق** ، ص 114 .

كما أنّ الشيخ الشاذلي بن صالح قد أفتاها بما يقتضيه مشهُور مذهب مالك ، ثمّ أُغْري بإعادة كتابة فتوى غير التي أفتى بها ، وهو ما استاء له الأهالي - كما سنرى - ونقموه عليه .

غير أنّ أخطر ما حضيت فيه سلط الإستعمار الفرنسي بدعم ومساندة الرّموز الدّينيين بالبلاد كان عند إصدارها لقانون التّسجيل العقّاري سنة 1885 : فلقد كانت تلك السّلط تسعى جاهدة إلى فتح البلاد - عقاريا - في وجه المعمّرين للإستيلاء على أغلب أراضيها في إطار تشجيعها على الإستعمار الزّراعي وترغيب أصحاب رؤوس الأموال في استثمارها بالمستعمرة الجديدة ، غير أنّها جُوبهت بتعقيدات التّشريع الإسلامي في مجال الملكيّة العقاريّة والتي تحول دون تحقيق أهدافها الرّاميّة إلى انتزاع الأراضي من أصحابها ، لذلك عملت على تطويع ذلك التّشريع وجعْله متلائما مع أطماعها الإستعمارية ، فبادرت إلى سنّ قانون 1 جويلية 1885 .

ونظرا لخطورة القانون المزمع إصداره ، فإنّ سلط الإحتلال - تجنّبا لما قد يُثيره من ردود فعل في بلاد حديثة العهد باستعمارها - عمدت إلى جعل السّلطة الدّينية في البلاد طرفا في إعداد القانون المذكور ، فكوّنت « لجنة من علماء فُضلاء مُضطلعين بالشّريعة الإسلامية الطاهرة والقوانين الوضعية ... ، من بينهم شيخ الإسلام الحنفي أحمد بن الخوجة ، وباش مُفتي المالكية محمد الشاذلي بن صالح ، والقاضي الحنفي محمد بيرم ، والقاضي المالكي الطاهر النيفر... » (68).

ورغم اشتمال قانون التّسجيل العقاري على عدّة بُنود اشتملت على شروط متعلّقة بتسجيل العقارات تُعدّ بالنّسبة إلى الأهالي تعجيزيّة ممّا

(68) محمود شمّام ، **اعلام من الزّيتونة** ، تونس ، المطابع الموحّدة ، ماي 1990 ، ص 28 و 29 .

يبيّن الغايات الإستعمارية الكامنة وراء إصداره [69]، رغم كل ذلك ، فإنّ القانون المذكور قُوبل بفتاوي أضْفت عليه الشّرعية الدّينية ، نذكر منها فتوى محمد الشاذلي بن صالح - كبير أهل الشّورى المالكية - والتي « استفاد منها الإستعمار الفرنسي خاصّة وأنّها حُرّرت [70] خلال فترة الشّروع في تطبيق سياسة الإستعمار الزّراعي ... » [71].

لم تقتصر فتاوي العناصر الدّينية لصالح الإستعمار على المجال العقاري وإنّما شملت مجالات أخرى كالصّناعة - كما كان الشّأن بالنّسبة إلى فتوى « شكلاطة ماني » مثلا - [72]، وخاصّة النّاحية العسكرية أثناء الحرب العالمية الأولى :

فلقد كانت فرنسا - حتى اندلاع الحرب المذكورة - تشعر بعجزها عن السّيطرة الكلّية والنهائية على واقع البلاد التونسية الذي ظل متحوّلا لتأثره بما يجدّ من أحداث في العالم الإسلامي وخاصّة " مركز الخلافة العثمانية " الذي وقفت سلط الإستعمار على العديد من المؤشرات الدّالة على تعلّق التونسيين به ، وولاءهم للسّلطان العثماني في وقت دخلت فيه تركيا الحرب إلى جانب ألمانيا .

كلّ ذلك حتّم على السّلطة الإستعمارية عزل البلاد التّونسية عن تلك المؤثرات خُصوصا الدّعاية الألمانية والعثمانيّة التي استعملت العديد من

---

(69) من تلك الشروط مثلا الواردة في الفصل الثالث والعشرين والمتعلّقة بضرورة اشتمال مطلب التسجيل على ، جميع صكوك الملك والعقود والوثائق وغير ذلك من الحجج التي تُظهر الحقوق الملكية المتعلقة بالعقار ... » ، وهي شروط يستحيل توفّرها بالنّسبة إلى أراضي العروش الجماعية وكذلك أراضي الأحباس العامّة والخاصّة ، والتي يهدف الإستعمار إلى الإستيلاء عليها بدعوى أنّ المتصرّفين فيها ليس لهم ما يُثبت ملكيتهم لها .

(70) انظر نصّها الكامل في السّويسي ، **المرجع السّابق** ، ج 2 ، ص 901 - 909 .

(71) السّويسي ، **المرجع السّابق** ، ج 1 ، ص 47 .

(72) انظر ذلك في مقالنا " **مواجهة المحافظين للحركة الإصلاحية** " ... .

العناصر التّونسية التي كانت قد غادرت البلاد في فترات مختلفة ونشطت أثناء الحرب في المهجر كصالح الشّريف واسماعيل الصّفايحي وعلي ومحمد باش حانْبة ومحمد الخضر حسين .

وتبعا للدّعاية الدّينية لتركيا وألمانيا ردّت فرنسا بسياسة دينية مُضادة تمثّلت بالخصوص في حمل الإطارات الدّينية بالبلاد من مشائخ طرق صوفيّة وعلماء وغيرهم على إعلان ولائهم المطلق لفرنسا وتأييدهم لها في حربها ضدّ الدّولة العثمانية وحليفتها ألمانيا ، واستنكارهم لذلك على مرأى ومسْمع :

فمنذ الأشهر الأولى للحرب ، عمدت الإدارة الإستعمارية إلى نشر مجموعة كبيرة من " رسائل الإخلاص " باللغتين العربية والفرنسية في عدد خاص من **مجلّة العالم الإسلامي La Revue du Monde Musulman** [73].

وإلى جانب المواقف المنشورة فإنّ مشائخ المجلس الشّرعي من المذهبين - يتقدّمهم شيخ الإسلام الحنفي أحمد بيرم - توجّهوا إلى السّفارة العامّة « لأداء زيارة إكرام واحترام لجناب المقيم العام ... » والإعراب له عن إخلاص الهيئة الشّرعية وتعلّقها المتين بالدّولة الحامية ... » [74] وقد تولّى شيخ الإسلام المذكور قراءة كلمة ضمّنها عبارات الأخلاص والولاء [75] .

لم يقف الإطار الدّيني - في تأييده لفرنسا على حساب تُركيا أثناء الحرب العالمية الأولى - عند الحدّ المذكور ، وإنّما تعدّاه إلى مستويات عملية أخطر من تلك المواقف الإعلامية .

---

(73) أنظر : *La Revue du Monde Musulman*, Paris, Ernest leroux, t. 21, volume XXIX, (décembre 1914).

(74) « شواهد الإخلاص » ، **الزّهرة** ، عدد 2602 ، ليوم 10 / 11 / 1914 ، ص 2 .

(75) **نفس المصدر** .

فبالنّسبة إلى الطّرق الصّوفية كان لبعض مشائخها دور هامّ في دعم القوّة العسكرية لفرنسا في حربها المذكورة : فالأزهاري بن مصطفى بن عزّوز ـ شيخ زاوية الرّحمانية بنفطة ـ عمل على مدّ الدّولة بما تحتاجه من الخيْل ، كما حثّ الأهالي على الإنخراط في الجندية [76] بعد امتناعهم عن حضور عمليات الفرز المتعلّقة بالتّجنيد ، ومن جهته عمل الشيخ النّوبي العُمراني ـ شيخ زاوية التيجانية ببوعرادة ـ على استعمال نفوذه المادّي والمعنوي في منطقته لإعادة الفارّين من الجنديّة إلى فيالقهم في بنزرت وغيرها [77]، بل وصل الأمر بابنه الوحيد محمّد الشّريف التيجاني [78] إلى التطوّع في الحرب المذكورة إلى جانب القوّات الفرنسيّة إذ تمّ إلحاقه بالجبهة في المناطق الشمالية بفرنسا ، لكن سُرعة تدهور صحّته كان وراء سحبه من الجبهة وإلحاقه بدور النّقاهة أين وُظّف من طرف السّلطات العسكريّة الفرنسية في تحريض الرّماة الشمال إفريقيين المعالجين على العوْدة إلى جبهات القتال [79].

أمّا عبد الحميد بن عزّوز ـ شيخ الرّحمانية بالقيروان وجلاص ـ فقد أشار بكل فخر واعتزاز إلى « وجود أبنائه الرّوحيين (يقصد أتباع طريقته) في ميادين القتال إلى جانب العساكر الفرنسية الباسلة ... ! ! [80] على حدّ قوله ، كل ذلك يحملنا على القول بأنّ نسبة كبيرة من التّونسيّين الذين جُنّدوا أثناء الحرب العالمية الأولى قد يكونون جُنّدوا بتأثير بعض

(76) العجيلي ، **الطّرق الصّوفية والإستعمار الفرنسي** ... ، ص 183 .
(77) **نفس المرجع** ، ص 184 .
(78) حول حياته وأهمّ خدماته للإستعمار ، انظر مقالنا « أضواء على حياة محمد الشريف التيجاني وأوضاع المحلّيين في تونس خلال الثلث الأول من القرن العشرين » ، **المجلّة التاريخية المغربية** ، عدد 55 / 56 (ديسمبر 1989) ، ص 137 ـ 168 .
(79) العجيلي ، **الطّرق الصّوفية والإستعمار** ... ، ص 185 .
(80) **نفس المرجع** ، ص 185 .

مشائخ الطّرق التي صاحبت سناجقها الجنود التونسيين إلى جبهات القتال « تيمّنا وتبرّكا » وذلك قصد استعمالها من قبل سلط الإحتلال في إثارة حماس الجنود وحملهم على الإستبسال في القتال تحت رايات زواياهم ! ! .

ومن جهتهم فإنّ بعض علماء الشريعة لم يتوانوا في تقديم " الدّعم الدّيني " لسلط الإحتلال الفرنسي بتمكينها من كل ما من شأنه أن يُساعدها على الإنتصار :

لقد كانت فرنسا عند اندلاع الحرب العالمية الأولى - في أمسّ الحاجة إلى تجنيد عشرات الآلاف من سكّان مستعمراتها للدّفع بهم نحو واجهات القتال كجنود ، أو إرسالهم كعمّال في المصانع والضّيعات الفلاحية لتعويض الفرنسيين المجنّدين .

وفي إطار استغلالها الكلّي للمجهود البدني لأولائك المجنّدين من التّونسيين ، وخشيتها من أن يحُول صوْمهم لرمضان دون ذلك بالخصوص إذا علمنا الظّروف الإستثنائية التي يصومون فيها ، ولتجاوز ذلك عملت على استصدار فتوى تُبيح للمجنّدين إفطار رمضان والقضاء بعد رجوعهم ، فوجدت ضالّتها في فتوى شيخ الإسلام الحنفي أحمد بيرم [81].

وهكذا - كالعادة - أمكن للإستعمار - بواسطة توظيفه للرّموز الدّينيين - إيجاد " الغطاء الشّرعي " لتمرير سياسته بالبلاد ، وتحقيق مصالحه على حسابها .

إنّ المفارقة الواجب إبرازها - في هذا المجال - تتمثّل في أن أولائك المشائخ والعلماء في الوقت الذي سايروا فيه الإستعمار وأمدّوه بالفتاوي

(81) أنظر ذلك بالتّفصيل في مقالنا المذكور سابقا « السّياسة الدّينية لفرنسا ... ، ص 204 وما بعدها .

التي أضفت شرعيّة دينيّة على مختلف مجالات سياسته نجدهم يُحجمون عن التكلّم أصلا في كل ما من شأنه أن يمسّ بمصالحه إذا سُئلوا عن ذلك من طرف سكّان البلاد .

لقد وصل الأمر بأولائك العلماء الرّسميين إلى السّكوت عن الإفتاء في قضايا لها علاقة مُباشرة بعقيدة السكّان ومع ذلك لم تحض منهم بالجواب وقوبلت بالصّمت والإعراض دون سبب واضح [82].

ويمكن الإستدلال - في هذا السّياق - مثلا بقانون التّجنيس الذي أصدرته سلط الإحتلال يوم 3 أكتوبر 1910 ، والذي رغم ما فيه من خطورة على هويّة أهل البلاد فقد لوحظ « تهيّب المفتين الرّسميين من الإصداع بالحقّ في تلك القضيّة ... » [83].

كذلك من القضايا العقائديّة التي سُئل عنها أهل الفتوى مسألة الطّرق الصّوفيّة [84] والتي رغم ما فيها من بدع وضلال قابل العلماء الرّسميون الأسئلة المتعلّقة بها بالصّمت المقصود ، بل الغريب في الأمر أنّ بعضهم كان يكتفي بإجابة السّائل عن المسائل غير الشّائكة ويتغافل عن إجابته

(82) السّويسي ، **المرجع السّابق** ، ج 1 ، ص 178 .

(83) حسين الرّديفي ، **الزّيتونة والزّيتونيون والظّاهرة الإستعمارية وقضايا التّحديث (1881 - 1914)** ، شهادة الكفاءة في البحث ، تونس ، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية ، 1991 / 1992 ، ص 86 .

(84) من تلك الأسئلة نذكر مثلا :

- « ما هو حكم من يتقرّب بالقرابين لأضرحة الأولياء ، وهل يعتبر من المسلمين ؟ »
- « ما هو قول سادتنا العلماء في مُشاركة أرباب الطّرق المتصوّفة في كل استقبال تُشرف الحكومة على إقامته ، أو حفلة بضيوف لها عظام ... فتراهم حاملين لأعلام مختلفة ... ، وهو يتلون من القرآن والآيات التي لا تُفهم مع أدعيّة على نقر الدّفوف وعزف المزامير ، فهل أنّ الدّين يُبيح هذا الضّرب الغريب من التعبّد ... » ؟ ، أنظر السّويسي ، **المرجع السّابق** ، ج 1 ، ص 191 .

على ما كان منها مُحرجًا [85]، ممّا يدلّ بوضوح على تجنّب المفتين الرّسميين الخوْض في كلّ ما له مساسٌ بأسُس السّياسة الإستعمارية في البلاد ، مع العلم وأنّ " دائرة الممنوعات " تلك قد التزم بها العلماء وأصحاب المناصب الشّرعيّة ليس فقط في فتاويهم وإنّما كذلك في خطبهم الجمعيّة [86].

---

(85) من ذلك أنّ المفتي محمّد النجّار تلقّى أربعة أسئلة ، فأرسل بالجوابين الأوّليْن إلى المستفتي ، في حين لم يُجبْه عن السّؤالين الثّالث والرّابع وموضوعهما البدع الحقيرة عند أصحاب الطّرق ، واكتفى بإحالة المستفتي على كتاب **المدخل** لمحمد بن الحاج » أنظر السّويسي ، **المرجع السابق** ، ج 1 ، ص 184 .

(86) يمكن ـ لتأكيد ذلك مثلا ـ الإستدلال بـ :

- ديوان خطب سالم بوحاجب المتمحورة خطبه حول مسائل دنيوية وأخروية كعاشوراء ، فضل صلاة الجماعة والجمعة ، ذمّ جمع المال، برّ الوالدين، عمارة المساجد ، إصلاح ذات البين ، تربيّة الأولاد ، حسن المعاشرة ... ، إلخ ، في حين لا وجود في خطبه تلك لمواضيع لها مساس بالسّياسة الإستعمارية بالبلاد حتى ولو كان الأمر يتعلق ببدع كالطّرق الصّوفية وغيرها ، أنظر سالم بوحاجب ، **ديوان خطب** ، تونس ، المطبعة التّونسية ، 1913 .
- خطب محمد العزيز جعيّط : فمن جملة 105 خطبة لا وجود ـ من حيث العنوان ـ إلا لثلاثة خُطب تتعلّق بضرورة إتّباع الكتاب والسنّة والتّحذير من الظلم : كظلم الإنسان لنفسه وظلمه لغيره (الغشّ ـ الشّتم) دون أيّة إشارة ولو بالتّلميح إلى السلطة الاستعمارية في حين أن بقية الخطب تتعلّق أساسا بوعض الناس ، وليس " بوعض السلطات " وتتمحور حول محاسبة النّفس ، الحثّ على التّقوى ، الحثّ على التّوبة ... الخ ، أنظر محمد العزيز جعيّط ، **إرشاد الأمّة ومنهاج الأئمّة** ، تونس ، الشركة التّونسيّة للتوزيع ، 1978 .
- خطب محمد السّنوسي تعلّقت هي الأخرى بمواضيع الصّبر ، التّوبة ، المحافظة على الصّلاة ، الرّجاء ، الكسب الحلال ، الغيبة ، النّميمة ... الخ ، وقد قال محمّد الصّادق بسيّس في خطب محمد السّنوسي الجمعية في جامع سيدي أبي سعيد الباجي « ما رأيت في موضوعاتها جديدًا يُميّزها عن خُطب المواسم والمناسبات والأعياد والتي بليتْ من كثرة التّرداد والتّكرار عبر الأجيال والأعْصار ... » ، انظر محمّد الصّادق بسيس ، **محمّد بن عثمان السّنوسي ، حياته وآثاره** ، تونس ، الدّار التّونسيّة للنّشر ، 1978 ، ص 184 .

لم يؤدّي سكوت العلماء عن الجهر برأي الدّين في القضايا التي سُئلوا عنها إلى انتقادهم اللاّذع من طرف النّخبة الوطنيّة فحسب [87]، وإنّما أدّى ذلك بالخصوص إلى الإجابة عنها من طرف « بعض طلبة العلم من المتطوّعين الذين لم تتوفّر فيهم شروط الفُتْيا ، وعدد من الذين لم يكونوا من الرّآسخين في العلم ... » [88]، بل أنّ سكوت المفتين التّونسيين الرّسميين دفع « بكثير من التّونسيين إلى التّوجّه نحو المشرق مستفتين علماءه [89] في العديد من القضايا ... » ! ! [90].

3) التّمكين للمُوالين وتهميش المُناوئين :

إنّ ما نروم إبرازه - بالخصوص - من خلال هذه الدّراسة هو وعي الأطر الدّينية في البلاد بخطورة وأهميّة المناصب الرّسميّة التي يشغلونها ، الأمر الذي يفرض عليهم الإنسجام الكُلّي مع السّلطة الإستعمارية .

ومن جهتها ، فإنّ هذه الأخيرة إدراكا منها لأهميّة الدّين في المستعْمرَة وضرورة انسجام السّلطتين الدّينيّة والسّياسيّة بها حرصت ليس فقط على منح تلك العناصر العديد من الإمتيازات فحسب وإنّما بالخصوص الظّهور بمظهر المبجّل والمقدّر لها لما لها من حُضْوة وتقدير ،

---

(87) أنظر ذلك في مداخلتنا « النّخبة والطّرق الصّوفية في تونس خلال الثّلث الأوّل من القرن العشرين » في مؤتمر **النّخبة والسّلطة في العالم العربي خلال العصر الحديث والمعاصر** ، تونس ، مركز الدّراسات والأبحاث الإقتصاديّة والإجتماعية ، 1992 ، ص 191 - 265 ، ص 232 - 235 .

(88) السّويسي ، **المرجع السّابق** ، ج 1 ، ص 191 - 192 .

(89) من ذلك أنّ محمّد رشيد رضا تلقّى عددا من أسئلة التّونسيين وأجاب عنها على صفحات **المنار** ، كما أنّ المدعو محمد بخيت المطيعي - الذي توجّه إليه أحد المتطوّعين بجامع الزّيتونة بعدد من الأسئلة ملتمسا منه إزالة إشكالها - ضمّن أجوبته في رسالة سمّاها " **الأجوبة المصرية عن الأسئلة التّونسيّة** " ، **المرجع السّابق** ، ج 1 ، ص 181 و 182 .

(90) السّويسي ، **المرجع السّابق** ، ج 1 ، ص 181 .

ومن هذا المنطلق كانت علاقاتها مع شيخ الإسلام الحنفي أحمد بن الخوجة الذي لمّا انتصب الإستعمار الفرنسي بالبلاد وجده « على منزلة عظيمة من الزّعامة الدّينية والفكرية » ، الأمر الذي جعل المقيمين العامّين يوثّقون صلاتهم به ، « فكانوا يتبادلون معه الزيّارات ، ويُقيمون له شواهد الودّ [خُصوصًا] وأنّهم كانوا يجدون منه الدّعم والمعاضدة والتّفهّم لكل ما يُراد إنجازه من المشاريع ... » [91].

إنّ الإنسجام التّام بين شيخ الإسلام المذكور وسُلط الإحتلال الفرنسي بالبلاد التّونسية يجد مبرّراته أساسا في إدراك أحمد بن الخوجة للتّطوّرات الحاصلة في المجتمعات الإسلامية . وما يتطلّبه ذلك من مرونة على مستوى فهم النّصوص الدّينيّة حتى تتلاءم مع الواقع الجديد ، فكان في فتاويه « مُتفتّح الذّهن ، جيّد الفكر ، عارفا بما دخل على المجتمع من تطوّرات سياسيّة واجتماعية والأحكام المناسبة لها ... » [92].

ووعيا منها بمدى مُلاءمة خصال الشيخ تلك لمشاريعها الإستعمارية بالبلاد ، عمدت سلط الاحتلال إلى استغلالها ، فوطّدت - كما أشرنا - علاقاتها بالشيخ المذكور « وأجلّت منزلته ورفعت مقامه ... » [93]، بل وفسحت المجال أمامه لمزيد التّرقّي والتّمكّن ، فكانت « قيمته ... ، تظهر يومًا فيومًا ... ، واعتباره يزداد رسوخا ... » [94]، وفي المقابل فإنّ أحمد بن الخوجة كان بالنّسبة إلى الإستعمار الفرنسي بالبلاد « الواسطة في صوْغ النُّظم التي أدخلتها الحماية الفرنسية على التشريع

---

(91) نفس المرجع ، ص 38 .

(92) محفوظ ، المرجع السّابق ، ج 2 ، ص 245 .

(93) محمد الفاضل بن عاشور ، « مشاهير التّونسيين في القرن الرّابع عشر : شيخ الاسلام أحمد بن الخوجة » ، مجلّة الثّريا عدد 8 (أوت - سبتمبر) 1944 - ص 2 - 10، ص 9.

(94) ابن عاشور ، تراجم الأعلام ، تونس ، الدّار التّونسية للنّشر ، 1970 ، ص 100 .

التّونسي [95] على قالب يتلاءم مع الشّريعة الإسلاميّة... » [96]، فلا عجب - تبعا لذلك - أنْ يصبح « الشّخصيّة العظمى المُظْهِرة لنفوذ الدّين في كل مجمع مُوقّر من مجامع الدّولة ... » [97].

كانت سلط الإحتلال حريصة على إحاطة نفسها برجال الشّريعة لتظهر أمام سكّان البلاد بمظهر الحاصل على دعمهم وولائهم ، لذلك ألزمتهم بحضور المواكب الرّسمية بما في ذلك حضور الاحتفالات بالعيد الوطني الفرنسي :

« ففي أوّل عيد أقيم لذكرى الجمهورية الفرنسية بتونس ، لم يحضر المفتون الرّسميون ... ، فاستاء المقيم العام من عدم وُجود ممثّلي الشّريعة الإسلاميّة بذلك الحفل الكبير ، وألزمهم - منذ ذلك العام - بالمشاركة الفعلية في العيد ... ، فكانوا لا يتغيّبون عن تلك المحافل ... » [98].

وتبعا لذلك كان شيخ الإسلام - مثلا - يحضر حفلات توزيع الجوائز على التّلاميذ المتفوّقين بالمدرسة العلوية مع المقيم العام [99]، كما أنّ شيخيْ الإسلام « محمد بلخوجة وأحمد الشّريف قد حضرا مع رئيس الجمهورية الفرنسية بميدان الملاّسين استعراض مشائخ الطّرق ومُريديها ،

---

(95) الغريب أنّ البعض لم يقف على خُطورة هذا الدّور لشيخ الإسلام احمد بن الخوجة فاعتبر أنّ غاية ما فعله الشيخ المذكور مع الإستعمار « هو حضوره في بعض المناسبات الرّسمية التي يقتضيها منصبه الدّيني كشيخ الإسلام ... » ! ! أنظر حفناوي عمايْرية « فتوى الشيخ أحمد بن الخوجة في السّياسة الإسلامية والتّسامح الدّيني » ، **المجلّة التّاريخيّة المغربية** ، عدد 65 / 66 (أوت 1992) ، ص 259 - 266 ، ص 261 .

(96) ابن عاشور ، « مشاهير التونسيين ... » ، ص 10 .

(97) **نفس المرجع** .

(98) السّويسي ، **المرجع السّابق** ، ج 1 ، ص 39 .

(99) الرّديفي ، **المرجع السّابق** ، ص 86 .

كما سعى شيوخ المذهبين الحنفي والمالكي للسّلام عليه بالسّفارة العامّة ، وكذلك كانوا يفعلون كلّما تقرّر قُدوم مُقيم عام جديد [100].

كلّ هذه النّماذج تؤكّد على أهميّة المناصب الشّرعيّة والدّينيّة عُموما والتي تعتبرها السّلط الإستعمارية جزءًا لا يتجزء من أجهزتنا الرّسمية ، والتي لا دور لها سوى دعم السّلطة المذكورة والتّمكين لها ، وهو - في نظرنا - ما قامت به العناصر المذكورة أفضل قيام .

إنّ فهم تلك العناصر لطبيعة مناصبها ، وإدراكها للدّور الواجب عليها القيام به ينْبع بالأساس من حرصها على المحافظة على مناصبها وما تدرّه عليها من امتيازات من شأن أي إخلال بدورها أن يُؤدّي إلى فقدانها لها، وهو ما تجلّى بوضوح سنة 1885 عندما أنزلت سلط الإحتلال الفرنسي نقْمتها بالرّؤوس التي كانت وراء تحرّك أعيان الحاضرة فيما عُرف " بالنّازلة التونسية " ، فقد شملت العقوبات محمد السّنوسي [101] وأحمد الورتتاني [102]، وحسونة بن مصطفى [103] وغيرهم من الذين فقدوا مناصبهم الإداريّة والتّعليمية [104].

---

(100) نفس المرجع والصّفحة .

(101) عُدّ السّنوسي - في الأحداث المذكورة - " روح الفتنة " ، لذلك فإنّ حظّه في العقاب كان أوفر من غيره ، فبالإضافة إلى « تفتيش بيته ومصادرة أوْراقه ، وترويع أهله بحثا عن صلته بدولة أجنبية » وقع عزله من كتابة جمعية الأوقاف وتغريبه إلى قابس ، أنظر محمد السّنوسي ، **النّازلة التّونسيّة** ، تحقيق محمد الصّادق بسيّس ، تونس ، الدّار التّونسيّة للنّشر ، 1976 ، ص 69 .

(102) عُزل من التّدريس ورئاسة جمعية الأوقاف ونظارة المستشفى الصّادقي ووكالة مُخاصمة مصطفى بن اسماعيل ، أنظر السّنوسي ، **النّازلة التّونسيّة** ، ص 174 .

(103) جُرّد من رُتبته وتمّ نفيه إلى الكاف ، أنظر السنوسي ، **النّازلة التونسية** ، ص 176 .

(104) نذكر منهم عزل الصّادق الشّاهد من التّدريس والتّعليم بالمدرسة الصّادقية ، وعزل كلّ من الصّادق العنّابي والعربي العنّابي من العدالة وكتابة الجمعية ، أنظر ذلك مع أمثلة أخرى في كتاب السّنوسي ، **النّازلة التّونسيّة** ، ص 175 .

لقد أتاحت الحادثة المذكورة لضحاياها الوُقوف بالفعل على طبيعة المناصب التي يتولّونها ، وأخطار الفصل التي تتهدّدهم في حالة خروجهم عن السّلطة الإستعمارية ، وهو ما جعل بعضهم (105) كمحمّد السّنوسي مثلا (106) تتوالى رسائله إلى الجهات المعنيّة طالبا منها العفو عنه ، مُتعهّدا لها بعدم العوْدة إلى ما صدر عنه (107).

وبتيقّن السّلط الإستعمارية لاستيعاب السّنوسي " لدرس النّازلة التّونسيّة " ، وإدراكه الجيّد لموقعه الرّسمي والحدود التي لا يجب عليه تجاوزها ، بادرت تلك السّلط إلى " ردّ الإعتبار إليه " بدمجه من جديد في هياكلها ومؤسساتها الإستعمارية (108).

ومن جهته فإنّ محمّد السّنوسي قابل " تلك الثّقة " من جانب حكومة الإستعمار بالإمعان في ولائه لسلط الإستعمار وتسخير قلمه ومواهبه في كلّ ما من شأنه أن يمكّن لها في البلاد والعباد ، وتأليفه لكتابه **مطلع الدّراري بتوجيه النّظر الشّرعي على القانون العقاري** (طبع بتونس سنة 1885) أكبر دليل على ما نقول :

---

(105) امتنع الشيخ أحمد الورتتاني عن طلب الرّجوع إلى التّدريس " شممًا وتمسّكا " ! ! إلى أن مات (السّنوسي ، **النّازلة** ، ص 222 هامش 4) ، كما أنّ حسونة بن مصطفى رفض - بعد إطلاق سراحه - " الوظيفة اللاّئقة التي عرضها عليه المقيم العام وتعلّل بكبر سنّه » السّنوسي ، **النّازلة** ، ص 329 .

(106) إلى جانب محمد السّنوسي ، فإنّ حسونة بن مصطفى كتب إلى الوزير الأكبر طالبا العفو عنه ، السّنوسي ، **النّازلة** ، ص 308 .

(107) أنظر ذلك في السّنوسي ، **النّازلة التّونسيّة** ، ص 308 .

(108) من ذلك أنّه بعد مدّة وجيزة من تسريحه سُمّي كاتبا بالمجلس المختلط العقاري ، وبعد قليل سُمّي مُنشأ بالوزارة الكبرى وفي 14 / 10 / 1889 عُيّن حاكما نائبا بالمجلس المختلط العقاري ، محفوظ ، **المرجع السابق** ، ج 3 ، ص 78 .

ذلك أنّه سعْيا منه لإضفاء الشّرعيّة الدّينية على قانون التّسجيل العقّاري السّابق الذّكر ، انكبّ محمد السّنوسي طيلة خمسة أشهر « عزّزها على حدّ قوله بسادس » قضاها في تتبّع نفائس الكتب من مختلف الفنون [109]، كل ذلك لمقارنة فصول قانون التّسجيل العقّاري بالتّشريع الإسلامي ، فانتهى إلى القول بأنّ الثاني لا يُعارض الأوّل ، كلّ ذلك رغم الأهداف الإستعمارية التي كانت سُلط الحماية تهدف إلى تحقيقها من وراء إصدارها له .

إنّ ما لقانون التّسجيل العقاري من مساس بالتّشريع الإسلامي المحلّي ومن رغبة في تطويع هذا الأخير وما يُمكن أن ينجرّ عن ذلك من مُضاعفات جعل سلط الإحتلال حريصة جدّا على تزكية القانون الجديد من قبل العلماء وهو ما قام به السّنوسي في المؤلّف المذكور ، وممّا يُبرز أهميّته بالنّسبة لسلط الحماية أنّ « الدّولة التّونسيّة طبعتّه من مالها الخاص مُساعدة منها ـ على حدّ قول محمّد السّنوسي ـ على نشر حكمة إرتباط الأحكام ، وحرْصا على منفعة الجمهورية ... » [110]، بل أشاد بالكتاب الكثير من رموز الإستعمار بالبلاد [111] وبعض الضّالعين معْه من أهاليها [112] كلّ ذلك رغم أنّ محمد السّنوسي لم يكن ـ من أهل الفتوى

(109) السّنوسي ، **مطلع الدّراري بتوجيه النّظر الشّرعي على القانون العقّاري** ، تونس ، المطبعة التّونسيّة 1305 هـ .

(110) **نفس المصدر** ، ص 1 .

(111) نذكر منهم لوي ماشويل Louis Machuel رئيس إدارة العلوم والمعارف ، ودُوفرانس De France دفتر دار الأملاك العقاريّة ، انظر السّنوسي ، **مطلع الدّراري** ... ، ص 31 و 33 .

(112) منهم احمد الشّريف ، والوزير الأكبر محمد العزيز بُوعتّور ، انظر السّنوسي ، **مطلع الدّراري** ... ، ص 30 و 32 .

ولعلّ ذلك ما يُفسّر الإنتقادات التي كان عُرضة لها من قبل البعض [113] وعدم الإقبال على كتابه [114].

ما نخلص إليه من كلّ ما سبق ذكره هو أنّ الولاء للإستعمار والتّفاني في خدمته هو الضّمان الوحيد للبقاء في المناصب الدّينية الرّسميّة ، بل أنّ ذلك الولاء هو وحده المُوصل إلى تلك المناصب خلافا - في نظرنا - لما ذهب إليه بعض الذين تناولوا الموضوع :

فلقد ذهب الأستاذ محمّد السّويسي في أطروحته إلى التّأكيد على أنّ « الإنتداب الرّسمي لخطّة الإفتاء ولاسيّما بالمجلس الشّرعي لا يكون إلاّ من ضمن الذين ارتقوا إلى الطّبقة الأولى ... ، لأنّهم أصبحت لهم مكانة عالية من حيث جودة التّفكير ، وبُعْد النّظر ، وسُرعة الخاطر ، وفهم أقوال العُلماء ومُناقشتها ، والتّمييز بين صحيحها وسقيمها ... » [115].

أمّا الأستاذ أرنولد قرين Arnold Green فقد جعل ارتقاء العالم رهين الوسط الإجتماعي الذي ينحدر منه : " أفاقي " أو " بلْدي " :

فَوِفْقَ ما قدّره يقضي العلماء الأفاقيون معدّل تسعة سنوات للإرتقاء من مدرّسين من الرّتبة الثّانية إلى مدرّسين من الرّتبة الأولى ، في حين لا يقضي نُظرائهم من أبناء البُيوتات البلْدية أكثر من خمس

---

(113) نذكر منهم - على سبيل المثال - « الشّيخ العربي المازوني - المحدّث الفقيه المالكي والمدرّس بالزّيتونة ، وكذلك زميله الحنفي الشّيخ مصطفى رضوان » ، انظر محمّد الصّادق بسيّس ، **محمد بن عثمان السّنوسي** ... ، ص 166 ، كما انتقده بشدّة محمد القروي في مؤلّفه **حادثة جويّة على الإستطلاعات الباريسيّة** ، تحقيق الشّاذلي بويحيي ، تونس ، الشركة التونسية للتوزيع ، 1984 ، ص 65 و 66 .

(114) أورد محمّد الصّادق بسيّس في كتابه **محمد بن عثمان السّنوسي حياته وآثاره** ، ص 168 أنّه « لم يُوجد من طلبة البلاد من رغب فيه واشتراه رغم أنّه كثيرا ما وُجدت منه نُسخ في الطّرقات ، ولم يُوجد لها راغب ولو بعشرة صانتيمات ... » ! ! .

(115) السّويسي ، **المرجع السّابق** ، ج 1 ، ص 108 .

سنوات [116]، وبذلك فسّر قرين الأسباب التي مكّنت بعض العائلات من الهيمنة بل والإنفراد تدريجيّا بالخطط والوظائف الشّرعيّة دون غيرها [117].

ومن جهتنا فإنّنا لا ننكر أهميّة المستوى العلمي الذي أشار إليه الأستاذ السّويسي وإن كان البعض ممّن يملكونه لم يصلوا إلى ما وصل إليه غيرهم من المناصب الشّرعيّة الهامّة ، كما أنّنا نُقرّ بأهميّة الوسط الذي ينحدر منه العالم ، وما يفتحه له أصله الإجتماعي من آفاق وإن كان كلّ " العلماء البلْديّة " لم يحصلوا على مناصب شرعيّة لقلّتها مُقابل كثرتهم .

رغم إدراكنا لأهميّة كل ذلك فإنّنا نعتقد أنّ التّفسيرات المقدّمة للإرتقاء في صُلب المناصب المذكورة ليست كافيّة ولا محدّدة رغم وجاهتها :

فإذا كانت المقاييس المذكورة هي التي كانت مُعتبرة قبل دخول الإستعمار الفرنسي إلى البلاد فإنّها - في نظرنا - لم تعد كذلك بعده ، أو على الأقل لم تعد هي الوحيدة ، حيث لم تعد مقاييس الإرتقاء والوُصول إلى المناصب الشّرعيّة مقاييس علميّة بحتة ولا أيضا اجْتماعية فقط ، وإنّما أصبحت قبل كل شيء سياسيّة بالأساس :

فالسّلط الإستعماريّة الحديثة العهد باستعمارها للبلاد والتي لازالت تحت تأثير التّجربة الجزائرية كانت شديدة التّخوّف من تلك المناصب ، فجعلت مقياس " الولاء " و " الإخلاص " هو المحدّد في منحها قبل أي شيء آخر .

---

(116) Green A., " Le Corps des Vlema Tunisois, 1873-1915, la stratification et la mobilité sociale " article dactylographié, p. 13.

(117) *Ibid.*, p. 17.

لقد سبقت الإشارة إلى مدى الحُضْوَة التي لقيها من ساير السلطة الإستعمارية من ذوي المناصب الشّرعيّة ، وأضفى " الشّرعية الدّينية " على سياستها بالبلاد .

فهذا الصّنف أُعْطى بالقدر الذي تواطأ ، فكان ارتقاؤه في المناصب بل واستمراره فيها رهين الإئتمار بأوامر السّلطة الإستعمارية والإستجابة لطلباتها ولو كان ذلك على حساب البلاد والعباد ، وقد سبق الإستدلال ببعض النّماذج من هذا الصّنف .

وفي المقابل فإنّ العناصر التي لم تُبدي استعدادها لذلك تقع الإطاحة بها من المواقع التي أمكنها الوصول إليها ، وتُغْلق في وجهها منافذ الإرتقاء وسُبُل التّمكّن فتبقى حَبيسة دائرة نفوذ محدود ليست لها قيمة ، باعتبار أنّ مواقعها تلك لا تسمح لها بتهديد مصالح الإستعمار بجدّية ويمكن الإستدلال - في هذا المجال - بالعديد من الأمثلة :

من ذلك أنّ الشّيخ محمد الشّاذلي بن صالح - كبير أهل الشّورى المالكيّة - أفتى سلط الاحتلال الفرنسي سنة 1885في مسألة دفن الأموات بما يقتضيه مشهور مذهب مالك ، لكن تلك السّلط أخذت آنذاك بفتوى شيخ الإسلام الحنفي أحمد بن الخوجة الأمر الذي قد يكون وراء سعي محمد الشّاذلي بن صالح إلى إعادة كتابة فتوى أخرى ، فأنكرت عليه سلطة الحماية ذلك الصّنيع في تكرير الفتْوى واختلافها فبادرت إلى عزله من خطّته ، « فكان أوّل من عُزل من خطّة باش مفتي بتونس ... ، ولم يتغيّر أحد لعزْله ... ، وسلقته ألسنة العامّة ... ، وتوعّدوه ... ، حتى قيل أنّه وجد مكتوبا في توعّده ... » (118).

(118) السّنوسي ، النّازلة التّونسيّة ، ص 19 ، هامش 67 و 68 .

أمّا عن الذين عدّهم الإستعمار مُناهضين له فأغلق في وجههم المناصب الهامّة نذكر :

- محمّد بن محمّد النّخلي [119] المدرّس بالزّيتونة من الرّتبة الأولى الذي كان يُعدّ من العلماء الأكثر تعمّقا وتبحّرا في العلوم الشّرعيّة ، لكنّه كانت له " سمعة سيّئة " من جرّاء آرائه الإصلاحيّة التي كان يَنْقُمُها عليه المتزمّتون . كلّ ذلك إلى جانب " تضمّن ملفّه الشّخصي لاتهامات خطيرة تتعلّق بمواقفه السّياسة " [120] على حدّ قول السّلط الإستعمارية .

كانت تلك الإتهامات - التي لم نقف على ما يدعّمها - كافية بالنسبة إلى سلط الحماية للحيلولة دون وصُول الرّجل إلى مناصب هامّة :

من ذلك أنّه ترشّح لمنصب قاضي محلّي في المحكمة المختلطة (وهي التي انبثقت عن قانون التّسجيل العقاري لفضّ النّزاعات العقارية) ، غير أنّ الوزير الأكبر محمد الجلولي وبرنار روا Bernard Roy - الكاتب العام للحكومة التّونسيّة - حالا دون ذلك أكثر من مرّة [121].

ولنفس الإعتبارات لم يقع قبول الشيخ محمد النّخلي ضمن أعضاء لجنة إصلاح التّعليم الزّيتوني رغم اعتراف السّلطة الإستعمارية

(119) ولد بالقيروان حوالي سنة 1867 ، دخل جامع الزّيتونة سنة 1886 ثم انتصب للتّدريس به ، « كانت له شجاعة أدبيّة في الجهر بآرائه المخالفة للمتعارف عليه في وسطه ومنها أراء الشيخ عبده في وقت كان فيه الميْل لها عنوان زندقة ... ، كما كان حُرّ التّفكير ، لا يُقدّس أقوال القدماء بل ينتقدهم ويبيّن ما في أقوالهم من زيف ومخالفة للمعقول ، لذلك قاومه المتزمّتون الجامدون الذين يروْن الحقّ فيما قاله الأسْلاف ... » ، محفوظ ، **المرجع السّابق** ، ج 5 ، ص 26 - 27 .

(120) *Archives Nationales de Tunisie (A. N. T.)*, Note sans date, D 38 - 1/12 document n° 1.

(121) *Ibid.*

بمؤهلاته العلميـة العالية ، واقتناعها بقُدرته على المساهمة الفعليّة في إصلاح التّعليم المذكور [122].

- عثمان بن المكّي التّوزري الزّبيدي [123] : سبقت الإشارة إلى أنّ معدّل المدّة التي يقْضيها العالم الأفاقي - وفْق ما قدّره قرين - للإرتقاء من مدرّس من الرّتبة الثانية إلى مدرّس من الرّتبة الأولى - لا تتعدّى تسعة سنوات ، ومع ذلك فإنّ عثمان بن المكّي " حطّم رقمًا قياسيًا " بالبقاء في نفس الرّتبة ، حيث شغل خطّة مدرّس معاون Auxilliaire طيلة عشر سنوات ولم يرتق إلى مدرّس من الرّتبة الأولى إلاّ سنة 1921 [124] أي بعد تجاوزه سنّ السّبعين وقضائه حوالي أربعة وعشرين سنة كمدرّس من الرّتبة الثانية [125]، وبلغة أخرى فإنّ ارتقاءه ذلك لم يتمّ إلا قبل وفاته بعشر سنوات مع العلم - أنّه رغم ذلك - ما كان ليتمّ لولا توفّر ظروف حتّمتْه :

ذلك أنّه بوفاة الشيخ الطاهر النّيفر شغرت خطّة مدرّس من الطّبقة الأولى ، فترشّح لسدّ ذلك الشّغور خمسة مترشّحون وهم عثمان بن المكي المذكور ، وأحمد بن عثمان ومحمّد الزّغواني ومحمّد العزيز النّيفر ومحمد مناشو [126].

---

(122) *Ibid.*

(123) من مواليد تُوزر حوالي 1850 ، نشأ بها وتولّى بها خطّة القضاء ، انتقل إلى العاصمة اين باشر خطّة التّدريس بجامع الزّيتونة ، له عدة مؤلّفات ، توفي يوم 1931/7/6 ، حول ترجمته ، أنظر : **Green, the Tunisian Ulama, 1873-1915 Social Structure and response to ideological currents**, E. J. Brill, 1978, p. 289-290.

(124) أنظر مرسوم 1 / 3 / 1921 المنشور بالعدد 22 من **الرّائد الرّسمي** الصّادر يوم 16 / 3 / 1921 .

(125) صدر الأمر العلي القاضي بذلك يوم 14 / 2 / 1897 .

(126) **الأرشيف الوطني التّونسي** ، المشائخ النظّار محمود بن محمود ، ابراهيم المارغنّي ، محمد رضوان ومحمد الطاهر بن عاشور إلى الوزير الأكبر محمّد الطيّب الجلّولي في 14 / 2 / 1821 ، 13 / 1 - D 38 .

ويبدو أنّ الأربعة الأخيرين أبت عليهم شهامتهم مُنافسة " شيخهم " فاتّفقوا على الإنسحاب والتّنازل له ، وبذلك انحصرت الخطّة فيه فَمُنِحَتْ له [127] .

فما هي المآخذ التي حالت دون ارتقاء عثمان بن المكّي في " الآجال المعقولة " ؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ " أفاقيته " - باعتباره أصيل الجريد - تُفسّر ذلك جزئيّا إلى جانب أسباب أخرى لعلّ منها مُناهضته بصفة قطعيّة للطّرق الصّوفية كالطّريقة العليوية [128] التي ألّف في دحضها رسالته المسمّاة **المرآة لإظهار الضلالات** (تونس ، المطبعة التونسية ، 1912) .

إنّ حدّة نقد عثمان بن المكّي للطريقة المذكورة دفع شيخها إلى الردّ عليه برسالة سمّاها **القول المعروف في الردّ على من أنكر التّصوّف** .

رغم إقرارنا بما يمثّله انتقاد الطّرق الصّوفية من انتقاد للإستعمار باعتبارها إحدى وسائله السّياسيّة فساعدها على الإطاحة بكل من ناوءها على الأقل في مطلع القرن الحالي كما كان الشأن لمحمد شاكر سنة 1902 وعبد العزيز الثّعالبي سنة 1904 [129]، رغم كلّ

(127) **نفس المصدر** .

(128) حول الطّريقة المذكورة أنظر مقالنا « صدى الطّريقة العليوية بالبلاد التّونسيّة بين 1920 و 1934 » ، **المجلّة التّاريخيّة المغربيّة** ، عدد 69 / 70 / (ماي 1993) ، ص 143 - 170 .

(129) أنظر تفصيل ذلك في مداخلتنا السّابقة الذّكر « **النّخبة والطّرق الصّوفيّة** ... ، ص 200 - 203 .

ذلك فإنّ ما نُرجّح أنّه كان سببا في إبطاء عثمان بن المكي في الإرتقاء هو موقفه من الإستعمار :

ذلك أنّه أثناء زيارته إلى بنزرت سنة 1918 عقد - على حدّ قول رئيس مركز شرطة غار الملح - اجتماعا عامّا في رفراف قال فيه : « إنّ الأولياء أناس عاديون كبقيّة النّاس ، وأنّ الذين يجلّونهم - كما يفعل أتباع العيساويّة - إنّما يرتكبون إثما ، كما أنّ إمام جامع رفراف الذي يدخّن السّجائر ويُصافح الأوربيين إنّما يرتكب - بذلك - إثما ولا يستحقّ الإنصات إليه ولا اتّباعه ... » (130).

لقد اعتبرت الجهات المعنية كلام الشيخ عثمان بن المكي إثارة للأهالي ضدّ الأوربيين في ظروف متوتّرة خُصوصا وأنّ الشّيخ عقد اجتماعه دون الحصول مسبّقا على رُخصة في ذلك ، ممّا حتّم استدعاءه وتحذيره شفويا - وفق ما طالبت به السّلطات الأمنية - (131) فتمّ له ذلك على يد الكاتب العام للحكومة التّونسيّة (132).

- محمّد الخضر حسين : كان من أبرز دُعاة الإصلاح ، لا يتعصّب لقديم ، ولا يفتتن بجديد ، وهو ما تجلّى بوُضُوح في المنهاج الذي اتبعته مجلّة **السّعادة العظمى** التي تجلّت فيها نزعته إلى حرّية النّقد ، ودعوته إلى احترام التّفكير وتأييده لفتح باب الإجتهاد ، كل ذلك جعله « يسْتهدف لما استهدف إليه المُصلحون العاملون من قبْله من آثار المكائد والدّسائس والسعايات ... ، وعندما تضايق

---

(130) *A.N.T.*, Le chef du poste de police de porto-farina au Commissaire de police chef de la 3ème brigade mobile, le 10/10/1918, D 38-1/13 document n° 17 .

(131) *Ibid.*, le chef de la 3ème brigade mobile au secrétaire général du Gouvernement Tunisien, le 24 / 9 / 1918, D 38 - 1 / 13, document n° 19 .

(132) *Ibid.*, Note datée du 24 / 10 / 1918, D 38 - 1 / 13, document n° 14.

المتزمّتون من علماء الزّيتونة ورجال المجلس الشّرعي من أفكاره التّحرّرية والإصلاحيّة أبعدته الحكومة عن العاصمة بأن سمّته سنة 1905 قاضيا ببنزرت ... »[133].

لقد اعتبر محمد الخضر حسين ذلك " الإبْعاد " محاولة من مناوئيه للتّخلّص من إزعاجه بإخراجه من العاصمة مركز النّشاط الثّقافي وحمله على أن يكون على « ما عوّدت به الحكومة سائر موظّفيها من السّكون والإستسلام في ظلّ مرتّب يأتي بانتظام ... ، لذلك أبى أن يكون ذلك المستضعف المغبون ... »[134]، فأصرّ على العودة إلى الحاضرة وكان له ذلك . وبإلقائه لمحاضرة " الحرّية في الإسلام " بنادي قدماء الصّادقية بالعاصمة سنة 1906 إزداد تضايق السّلطات الإستعمارية والمحافظين منه ، وعزموا على عرقلته في أول فرصة تُتاح لهم ، حتى كانت سنة 1912 تاريخ تقدّمه لمناظرة التّدريس من الطّبقة الأولى .

رغم أنّ محمد الخضر حسين قد قضى عدّة سنوات كمدرّس من الرّتبة الثانية ورغم ما أبداه في المناظرة المذكورة من كفاءة وتفوّق فإنّه لم ينجح .

لا ننكر أنّ أفاقية محمد الخضر حسين وكذلك رغبة لجنة المناظرة في أن تُقدّم عليه أحد أبناء البُيوت الأرستقراطية يفسّر عدم نجاحه ومع ذلك فإنّنا نعتقد أنّ الأهمّ من ذلك كانت بالأساس أفكاره التحرّرية والإصلاحيّة التي تنقّمها عليه اللّجنة وأعضاؤها من المحافظين المتزمّتين الذين بإيعاز من السّلطة الإستعمارية عملوا على

---

(133) محفوظ ، **المرجع السابق** ، ج 2 ، ص 128 .

(134) « الأستاذ محمد الخضر حسين » ، **مجلّة البدر** ، تونس ، مطبعة الغرب ، عدد يوم 14 / 8 / 1923 ، ص 27 - 32 ، ص 29 .

سدّ منافذ الإرتقاء العلمي في وجهه خُصُوصا وأنّه « من أنصار الجامعة الإسلاميّة ، ومن الذين يُؤْمنون بخدمة الملّة الإسلامية خدمة لا تضيق بها حُدود الأوطان ... » [135].

مَثَّلَتْ تلك الخيبة صدْمة جعلت محمد الخضر حسين يُوقن بأنّ أمثاله لا مجال لهم للعيش في البلاد إذ « حزّ في نفسه أن يُحْرم من النّجاح بسبب المُحاباة المسيّطرة على الحياة العلمية في البلاد ، وضاق بالقمْع الذي استهْدف له ... ، فاستقال من التّدريس ورحل إلى الشّرق ... » [136]، فكان بذلك مآله ـ في النّهاية ـ مآل من سبقه كصالح الشّريف الذي ضحّى بخطّته كأستاذ بالزّيتونة وغادر البلاد سنة 1906 ، أو لحق به كاسماعيل الصفايحي والأخوين علي ومحمد باش حانبة من الذين ضاقُوا ذرعًا بالتّضييقات المفروضة عليهم داخل البلاد ، فهاجروا ليجدوا مجالا أرحب للنشاط خارجها خُصُوصا أثناء الحرب العالمية الأولى [137].

تجدر الإشارة إلى أنّ لجنة مُناظرة الإرتقاء في سلّم رتب التّعليم الزّيتوني كانت أداة في يد السّلط الإستعمارية تستعملها ضدّ المناوئين لها ، لذلك كثيرا ما كانت « التّعليمات تخرج إلى إدارة جامع الزّيتونة لإسقاط ذلك الصّنف من العُلماء في مُناظرات التّدريس ، حتّى أنّ البعض كان يصل إلى علمه خبر عزم أعضاء اللّجنة المذكورة على إسقاطه قبل أن

(135) محفوظ ، المرجع السّابق ، ج 2 ، ص 129 .

(136) محمد الخضر حسين ، **تونس 67 عامًا تحت الاحتلال الفرنساوي** ، تقديم وتحقيق كمال العريف ، منشورات الحرّية ، 1989 ، ص 10 11 .

(137) أنظر ذلك في مقال حمّادي السّاحلي ، « نشاط الوطنيين التّونسيين في المهجر أثناء الحرب العالميّة الأولى » ، **المجلّة التّاريخيّة المغربيّة**، عدد 33/34 (جوان 1984) ، ص 182 ـ 192 .

يجتـاز الإمتـحـان نفـسـه ... » [138] ! كل ذلك في إطار سعي سلط الإستعمار إلى الهيْمنة على التّعليم الزّيتوني وبالخصوص رجاله لجعلهم في دائرة سلطة الحماية وهو ما عبّر عنه لوي ماشويل - مدير التّعليم العمومي - في قوله : « من الحكمة أن لا نتْرك رجال العلم بالزّيتونة خارج حركتنا السّياسيّة ، بل من الضروري تقريبهم إليْنا ، وإشراكهم في كل الأعمال التي نُريد القيام بها » [139].

ممّا لا شكّ فيه أنّ ذلك التّقريب والتّشريك كان موجّها بالدّرجة الأولى إلى من تتوفّر فيهم قابليّة ذلك في حين يقابل غيرهم بعدم الرّضا عنهم ، حتى أنّ لوي ماشويل المذكور « كان يُبدي رأيه في ولاية المدرّسين بالجامع ، وربّما كان سببا في تعطيل صُدور الأمر بولاية بعضهم مدّة شهور طويلة رغم نجاحهم في الإمتحان ... » [140].

بتلك الوسائل أمكن لسلط الإحتلال الفرنسي إفراز صنف معيّن من العلماء والإطارات الدّينيّة جعلت المناصب الشّرعيّة حكرًا عليهم ، فكانوا من جهتهم في « مستوى الثّقة » التي وضعتها فيهم بحيث لم يصدر عن أيّ منهم - في حدود علمنا في الفترة التي ندْرسها - ما أضرّ بمصالح الإستعمار ، ورغم إقرارنا بوُجود بعض المواقف المناهضة [141] فإنّها لم

(138) أحمد توفيق المدني ، **حياة كفاح (مذكّرات) الجزء الأول في تونس 1905 - 1925** ، الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر والتّوزيع ، 1976 ، ص 282 .

(139) الحجري ، **المرجع السّابق** ، ص 293 .

(140) **نفس المرجع** والصّفحة .

(141) منها مثلا مُناهضة محمد العزيز جعيّط لقانون التّجنيس سنة 1910 عندما أكّد أنّ « من تجنّس من المسلمين بجنسيّة أجنبية فقد والى غير المؤمنين واتّخذهم أنصارا له ، وبالتّالي فهو كافر ... » الرّديفي ، **المرجع السابق** ، ص 93 ، كما أنّ الطيب التليلي كشف في إحدى فتاويه عن عُيوب النّظام الإستعماري ، وكيفية مقاومته حتى يسترجع المسلمون - على حدّ قوله - ما كان لهم من مجد وسُلطان ، أنظر الرّديفي ، **المرجع السابق** ، ص 86 .

تصدر عن ذوي المناصب الرّسميّة [142] لذلك لم يأبه لها الإستعمار باعتبارها ليس فقط قليلة جدّا وإنّما بالخصوص لأنّها صادرة عن أفراد من ذوي النّفوذ المحدود جدّا ممّن لا يكاد يُؤيه بهم ، ومن جهتهم فإنّ هؤلاء لم يكونوا من " أصحاب الكراسي الكبيرة " التي يخشوْن فقدانها وخسارة ما توفّره لهم من إمتيازات ، خلافا لأصحاب المناصب الرّسمية الذين تفرض عليهم إقرار السلطة الإستعمارية في كل ما تقوم به وإن بدا بعضهم أحيانا غير راضٍ عن ذلك في قرارة أنفسهم [143]، ومع ذلك فلا يصدر منهم إلاّ ما ينسجم مع مصالح السلطة الإستعمارية ، فما هي العوامل المفسّرة لوجود تلك القابلية وذلك الإستعداد لدى النّخبة الدّينيّة للتعامل والإنسجام التّام مع السّلطة السّياسيّة ؟

في الواقع فإنّ من تلك الأسباب نوعيّة التّعليم الزّيتوني وما في محتوياته ومناهجه من تركيز على الطّاعة والخضوع إلى " أولي الأمر " تجنّبا " للفتنة " التي تنسحب على كل عمل احتجاجي حتى ولو كانت له مبرّراته ممّا يجعل العلماء غالبا ما يُقرّون " عمليات التطهير " التي تعقب الإضطرابات [144].

(142) من ذلك أنّ محمد العزيز جعيّط عند إصداعه بموقفه السّابق الذّكر لم يكن من ذوي المناصب الرّسمية ، كما أنّ الطيّب التليلي المذكور كان احد رجال الإفتاء المتطوّعين ، انظر الرّديفي ، **المرجع السابق** ، ص 86 .

(143) أورد أحمد توفيق المدني ، **المرجع السّابق** ، ص 281 - قوله : « ما خاننا يومئذ - أثناء قضية التّجنيس - إلا كبار المجلس الشّرعي ... ، فقد قال الشّيخ محمد بن يوسف شيخ الإسلام إنّ التّجنيس ردّة لا ريب في ذلك ، ولكن لا نستطيع إطلاقا إعلان ذلك لا قولا ولا كتابة، فالتّهديد الذي صدر منهم قاسٍ وشديد، ونحن لا نستطيع " أن نتمرمد " أي أنْ نُهان في آخر أعمارنا ... ، هذا إمتحان من الله لنا ، ونحن نعلم أنّنا نرتكب بسكوتنا إثما عظيما ، ولكن الله يقول : " ولا تُلْقُوا بأيْديكم إلى التّهلكة ... " ! ! .

(144) Ben Achour, M. el aziz, *Les Vlema à Tunis aux XVIII è et XIX è siècles*, thèse de 3 è cycle, dactylographiée, Paris IV, 1977, p. 238.

رغم أهميّة كلّ هذه الأسباب وغيرها فإنّ ما يبدو لنا محدّدًا لتلك العلاقة الوطيدة بين السّلطتين السّياسيّة والدّينيّة هي الإمتيازات و " الوضعية المُريحة " ماديّا ومعنويا التي توفّرها الأولى للثّانية والتي جاءت كنتيجة لتطوّرات عبر السّنين جعلت العالم ـ في النّهاية ـ يعيش داخل السّلطة بعد أن كان ـ في السّابق ـ يعيش على هامشها :

إنّ المتأمّل في كتب الطّبقات يتبيّن بوضوح عديد الأمثلة عن العلماء الذين كانوا يرتْزقون من غير وظيفة العلم [145] الأمر الذي يُمكّننا من الحديث عن " المثقّف المحايد الذي كانت تُمثّله فئة من النُسّاك ، ورافضي التّعاون مع السّلطان سواءًا كان عادلا أم ظالما [146]... " [147].

تجدر الإشارة إلى أنّ نُزُوع أولائك " المثقّفين المحايدين " عن السّلطة السّياسية كانت تَدعمه استقلالية إقتصاديّة أمكنهم تحقيقها « عن طريق تعاطيهم مِهَنا مُختلفة كالتّجارة والفلاحة والحرف ... ، وحتى عندما قبل البعض منهم منصب القضاء ـ خدمة للإسلام والمسلمين ـ فرض شروطه الخاصّة [148] وفي مُقدّمتها عدم تقاضي أجْر من السّلطة مقابل أداء الوظيفة ... » [149]، الأمر الذي يمكّن العالم من ممارسة عمله في استقلاليّة

(145) من ذلك أنّ الإمام سحنون مثلا كان ـ لمّا وُلّي قضاء إفريقية ـ فلاّحا ، قليل ذات اليد و يلزم البادية أكثر أيامه للإعتناء بفلاحته « فقد كان شغله الشاغل أن لا يحتاج إلى ذوي السّلطان في معيشته ... » أنظر ذلك مع امثلة أخرى في مقال الحبيب الجنحاني « المفكّر والسّلطة في التّراث العربي الإسلامي » ، **المستقبل العربي** ، عدد 104 (أكتوبر 1987) ، ص 19 ـ 33 ، ص 32 .

(146) من مؤلّفات جلال الدّين السّيوطي مثلا " **ما رواه الأساطين في عدم المجيئ إلى السّلاطين** " ، ذكره الجنحاني في المقال المذكور سابقا ، ص 22 هامش 8 .

(147) الجنحاني ، المقال المذكور سابقا ، ص 22 .

(148) من ذلك أنّ سحنون مثلا لما تولّى القضاء " اشترط أن يمثّل امامه ابناء الأسرة الحاكمة شأنهم شأن بقية أصحاب القضايا ، كما رفض أن يأخذ من السّلطة الأغلبية اجرا ، انظر الجنحاني ، المقال المذكور سابقا ، ص 22 هامش 11 .

(149) الجنحاني ، المقال المذكور سابقا ، ص 22 .

تامّة وفي منأى عن أي ضغط أو مُساومة ، وبذلك لا تكون للسّلطة السيّاسية أيّة منّة عليه يُمكنها بواسطتها التّأثير عليه [150] لأنّها تشعر بحاجتها الأكيدة إليه خصوصا إذا كان له نُفوذ وحُضوة لدى عامّة النّاس وخاصّتهم ، يجعل هؤلاء يغدقون عليه ممّا يزيد في توسّع رزقه وثرائه ، وقد تحدّث ابن خلدون عن تلك الفئة من العلماء التي تحقّق الجاه المُفيد للمال عن طريق شُهرتها وشعبيتها وهي ظاهرة انتشرت في عصره ، فقال : « وممّا يشهد أنّ الجاه مفيد للمال أنّنا نجد كثيرا من الفقهاء وأهل الدّين والعبادة إذا اشتهروا وحَسُن الظنّ بهم ، واعتقد الجمهور مُعاملة اللّه في أرْفادهم فأخلص النّاس في إعانتهم على أحوال دنياهم والإعتماد في مصالحهم ، أسْرعت إليهم الثّروة ، وأصبحوا مياسير من غير مال مُقتنى إلاّ ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعُونة بها من النّاس لهم ... » [151].

غير أنّ عدّة تحوّلات إجتماعية وسياسيّة أدّت - تدريجيّا - إلى نُدرة إن لم نقل انعدام " العالم المستقل " و " المثقّف المحايد " :

فأولائك الذين كانوا يمارسون أعمالا حرّة ويرفضون الإرتزاق من " العلم " رغم أنّهم كانوا يحيوْن « في معظمهم على الكفاف ، وكان فقرهم يبدو على ملابسهم وهيئتهم الخارجية ... » [152] لم يعد لهم وُجود بعد تبدّل نمط الحياة الإقتصادية وتفكّك العديد من الأواصر

---

(150) لما اشتدّ سحنون في مُعاملة أبناء الأسرة الحاكمة تذمّروا منه لدى الأمير الأغلبي ، فقال لهم ما معناه " ماذا أفعل ، إنّه (أي سحنون) لا يأكل طعامنا ولا يركب دابتنا " ، أورده الجنحاني ، المقال المذكور ، ص 22 هامش 11 .

(151) الجنحاني ، المقال المذكور سابقا ، ص 31 .

(152) الطاهر لبيب ، « العالم والمثقّف والانتلجنسي » **المستقبل العربي** ، عدد 104 ، (أكتوبر 1987) ، ص 4 - 18 ، ص 7 هامش 9 .

الإجتماعية التي غالبا ما تعقْب تمدّن المجتمعات وتغيّر " قيمة " العالم فيها ، وهي قيمة لم يعد يستمدّها بالضّرورة من علمه وإنّما صار يستمدّها من جاهه وما يتطلّبه ذلك منه من وجاهة تستوجب نمط حياة معيّن قوامه الأساسي المال .

وباعتبار أهميّة الجاه في المجتمعات المذكورة ، وعلاقته بنماء المال والزيادة في الثّروة ، غلبت على المجتمع سلوكيات وعلاقات إجتماعية قوامها الخضوع والتّملّق « لأنّ من رفض التملّق من النّخبة عاش في كفاف بل كان أقرب في عيشه إلى الفقْر والخصاصة لأنّ على حدّ قول ابن خلدون الخُضُوع والتملّق من أسباب حصول الجاه المحصّل للسّعادة والكسْب وأنّ أكثر أهل الثّروة والسعادة بهذا التملّق ، لذلك نجد الكثير ممّن يتخلّق بالتّرفّع والشّمم لا يحصل لهم غرض الجاه ، فيقتصرون في التكسّب على أعمالهم ، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة ... » [153].

وإذا أخذنا بالإعتبار تناقص القيمة الإجتماعية للعمل اليدوي وقُصُوره عن تحقيق الوجاهة والجاه وبالتّالي المال ، مُقابل تزايد قيمة " الوظيفة " نتبيّن مدى التّحوّلات التي أدّت إلى انْسداد أبواب الإرتزاق في وجه العالم وانحصارها أساسًا في الوظيفة كمصدر لجراية قارّة وامتيازات متنوّعة .

كلّ ذلك دون أن ننْسَى سعي السّلطة وحرصها على جعل العالم جزءًا من مؤسّساتها ، وهي كلّها عوامل تظافرت لتجعل التّعليم في النّهاية من جملة الصّنائع والحرف عملت السّلطة على تحديد وتفصيل جرايات القائمين بها ، بل وأوجدت رُتبا دفعت أصحابها إلى العمل على التّرقّي في سلّم الوظيفة لما يوفّر لهم ذلك من زيادة في الأجر ومن مزيد التمكّن .

(153) أورده الجنحاني في المقال المذكور سابقا ، ص 31 .

لقد مثّل ذلك التحوّل في مصدر رزق العالم تحوّلاً في مواقفه جعله قبل الإصداع بها يأخذ بالإعتبار تبعيّته المادية للسّلطة السّياسيّة التي لا تنفك تضغط عليه مستغلّة مصدر رزقه كنقطة ضعف تسهّل عليها احتوائه وتوظيفه في إضفاء الشّرعيّة عليها .

المـرأة التّونسيّة من خلال مجلّة " إبـلا "

عبد الرزّاق الحمّامي

لقـد حظيت المـرأة التّونسيّة بعديد الدّراسات التي اعتنت بحضورها الاجتماعي ومدى نضالها من أجل منزلة أفضل ، وبمشاركتها الرّجل مغامرة الحياة السّياسيّة . وكاد المحور المصطلح عليه " بقضيّة المرأة " لا يغيب عن درس أو تأليف له علاقة بالمباحث الاجتماعية ، حتى قاربت المرأة أن تصبح قضيّة ...

لكن عديد المنشغلين بالموضوع طرقوا سبيل المدوّنة التّونسيّة أو العربيّة عموما يتدارسون ما بها من وجهات نظر وعلى ضوئها يؤسّسون بعض الاستنتاجات ، الأمر الذي جعل رسالة أحمد بن أبي الضياف (1804 ـ 1874) في المرأة [1] أو كتاب الطّاهر الحدّاد [2] (1901 ـ 1935) يحتلاّن موقع الصّدارة في أكثر من دراسة ...

وبحكم اختلاف وجهات النّظر وتعدّد زوايا طرق نفس الموضوع لاحظنا اهتمام الفرنسيين بدورهم بالمرأة التّونسيّة ، سواء في فقرات

(1) أحمد بن أبي الضياف : رسالة احمد بن ابي الضياف في المرأة ، تحقيق منصف الشّنوفي ، حوليات الجامعة التّونسيّة ، العدد 5 سنة 1968 . ص 49 ـ 109 .

(2) الطّاهر الحدّاد : امرأتنا في الشّريعة والمجتمع ، الدّار التّونسيّة للنّشر ، ط 2 ، تونس 1972

وصفيّة ضمن كتب بعض الرّحالة [3] أو ضمن انكبابهم على دراسة المجتمع التّونسي والجوس في أعماقه وتقريب خصائصه إلى الفرنسي : الحامي - المستعمر ...

والمتأمّل في مدوّنة إحدى المجلاّت الفرنسيّة الصّادرة بتونس [4] يبدو له الحضور البارز للمرأة التّونسيّة سواء عند تحليل مقوّمات المجتمع ودراسة تقاليده أو في مقالات مفردة تبحث في مدى تأثير التّطور الذي شهدته تونس في حياة المرأة .

إنّ ما كتب عن المرأة في مجلّة " إبلا " في مرحلة ما بين 1937 و 1957 وهي حدود دراستنا زمنيّا ، يوفّر للدّارس مادّة وثائقيّة تعبّر عن وجهة نظر جيل من الباحثين الفرنسيين المقيمين بتونس حذقوا العربيّة الفصحى وأدرك بعضهم أسرار اللّهجة التّونسيّة وعاشوا مشاغل المجتمع عن كثب وأدركوا قضاياه الجوهريّة ، وتشكّلت في أذهانهم صورة خاصّة عن المرأة التّونسيّة تجلّت في أعمالهم المنشورة بهذه المجلّة في اللّحظة التّاريخيّة المشار إليها آنفا ، ذلك أنّ غزارة المادّة من جهة وتجاوز المجلّة لموضوع المرأة والالتفات إلى الاختيارات الاجتماعية الكبرى بدءً من مطلع الخمسينات من جهة أخرى وما رافق الاستقلال من مشاغل جعلنا نقف عند حدود سنة 1957 .

والجدير بالذّكر في هذا السّياق ، أنّ ما انتهى إليه أصحاب المجلّة من أحكام ومواقف يظلّ ذاتيّا تحكمه رؤية من الخارج للمجتمع التّونسي عموما ، فمهما حاول الفرنسيّ فهم دواخل المجتمع تجده يستوعب

---

(3) انظر على سبيل المثال : Nicolas Beranger : La Régence de Tunis à la fin du XVII ème S. Ed. l'Harmattan 1993.

(4) مجلّة IBLA هي : Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes صدر العدد 1 منها بتاريخ 1937 ويتواصل صدورها مرّتين في السّنة إلى الآن .

الظّواهر ويفسّرها بمنطقه الغربي وبتراكمات ثقافته ومؤثرات حضارته، بل إنّ ما يصدر عنه من آراء وانطباعات يأتي مشوبا بروح الحضارة الغربيّة ، فلا يكون موقفه عاكسا للواقع فقط بل منتجا لواقع آخر مختلف ... وقد أفضت القراءة المعمّقة للمجلّة إلى ضبط محورين أساسيين اندرج ضمنها موضوع المرأة بامتياز ، هما محور العادات والتّقاليد ومحور التّطور ، وبروز هذين المحورين يدلّ في المسكوت عنه على تشبّع دراسات المجلّة ومقالاتها بأنّ المجتمع التّونسي - لا المرأة فقط - انتقل من طور سكوني يخضع فيه إلى التّقاليد ، إلى طور مطبوع بالحيويّة تاقت فيه النّفوس إلى التّطوّر والتّقدّم ، وهو ما جعل طبيعة المقالات ذاتها تتجاوز المستوى الوصفي الأقرب إلى انطباعات السّياح في بدايتها إلى التّعمّق في مرحلة ثانية في شواغل المجتمع الجوهرية .

I - المرأة التّونسيّة وإرث التّقاليد :

يذهب الأب أندري دومرسمان (1901 - 1993) مؤسّس مجلّة " إبلا " في افتتاحيّة عدده الأوّل إلى أنّ « هدف المجلّة هو ملاحظة الوسط التّونسي مباشرة ، الوسط الذي تشدّنا إليه علاقات صداقة (...) وذلك بجمع وثائق مضبوطة وحقيقيّة تكون صورة للوسط المسلم كما نراه نحن وكما يراه التّونسيون الذين يعيشونه مع تأكيد الاهتمام بالأسرة فهي عالم زاخر ... »[5].

لم يكن نقل الواقع المتعلّق بالمرأة بريئا تماما من عنصر الدّهشة والتّعجّب خاصّة في مقالات العدد الأوّل من المجلّة ، ولعلّه أمر طبيعي ، فعقليّة الفرنسي اصطدمت بتقاليد مخالفة لما عهده ويحتاج إلى زمن للاستئناس بها والتّعوّد عليها ، هذا ولم يكن من بين أصحاب المقالات

---

(5) العدد 1 - أفريل 1937 ، ص 3 .

المذكورة مختصّ في علم الاجتماع حتّى يغوص إلى أعماق القوانين المتحكّمة في المجتمع ومختلف وسائل تعبيره ، وأنماط سلوكه ودور العرف والتّقليد فيه . لذلك غلبت ظاهرة الوصف مع نزوع نسبيّ إلى التّأويل والتّفسير من وجهة نظر الواصفين غالبا .

فمما أثار الانتباه اعتماد المرأة وصفات طبيّة « لا يرقى إلى نجاعتها شكّ » وقد أقرّها العرف واندرجت ضمن التّقاليد ، بل هي الملجأ عند الاحتياج إليها قبل التّفكير في الطّبيب ، ومن هذه الوصفات نذكر « كتابة صحن عند المؤدّب » أو « تعليق الثّوم والبيضة الفارغة والفحم والفلفل الأحمر على سرير النّفساء لطرد العين واتّقاء الحسد » (6). وإذا كانت « كتابة الصّحن » على صلة بالمقدّس وبفكرة التّداوي بالقرآن واعتماد الرّقيا ببعض آياته (7) وهي ظاهرة متوارثة في المجتمع الإسلامي فإنّ ظاهرة تعليق التّمائم ومبطلات الحسد ظاهرة إنسانيّة عامّة عرفتها كلّ الشّعوب باختلاف الوسائل والاستعمالات والمثال المذكور أعلاه اختار عناصر طبيعيّة تشترك في الحدّة (الثّوم ، الفلفل الأحمر) أو تعبّر عن السّواد (الفحم) وما يثيره من تشاؤم فضلا عن علاقة الحسد والحقد بهذا اللّون ، أمّا البيضة الفارغة فقد تكون دليلا على الخواء فيذهب أثر عين الحاسد على المحسود ويستقر في تجويف البيضة فيظلّ سجينا ويسلم المستهدف .

أمّا السّؤال عن سبب توجّه الحسد إلى النّفساء بالذّات فقد يجد إجابته في ظلّ مواضعات مجتمع سليل نظام قبليّ تعتبر ولادة المرأة فيه

---

(6) العدد 1 ـ أفريل 1937 ، ص 52 Quelques " recettes " pratiques de médecine .

(7) انظر على سبيل المثال : النّووي : الأذكار المنتخبة من كلام سيّد الأبرار ، باب ما يعوّذ به الصبيان وغيرهم وكتاب أذكار المرض والموت المنتحبة وما يتعلّق بهما . دار المعرفة بيروت د . ت ص 121 ، 122 .

وجها من وجوه الاعتزاز والدّعم للرّصيد البشري للقبيلة خاصّة إذا كان المولود ذكرا ، إلى جانب ما يرمز إليه من فحولة الوالد وتكامل رجولته وما تتبنّاه المجموعة من قيم التّفاخر ، بالأموال والأولاد .

وقد كان للتّداخل بين بعض القيّم الموروثة وجوانب طقوسيّة دينيّة أثره في تصوّر إحدى الدّراسات للموضوع ، من ذلك أنّه وقع الخلط بين الدّين والممارسات الشّعبيّة عند وصف المعتقدات والتّقاليد النّسائيّة ذات الجذور الأسطورية أو الوثنيّة كظاهرة " بوسعديّة " أو زيارات الأولياء وذبح الدّيوك ... فقد أدرجت جميعا تحت عنوان كبير Religion ، دين وهي بعيدة عنه كما نعلم [8] ونفس هذا الخلط يتجلّى في ما تصفه المجلّة من ردود فعل المجتمع من ولادة الأنثى أو التّوأم في ثلاثينات هذا القرن « فولادة توأم رحمة ، تؤكّد مصير الأمّ إلى الجنّة » أمّا إذا بلغ عدد المواليد ثلاثة فذلك « حرام في اعتقاد البعض وعلى الرّجل طرد المرأة » [9].

لقد كان للتّقاليد الموروثة أثر في نحت شخصيّة المرأة التّونسيّة يسري أثرها إلى الأبناء ويؤثّر في تربيتهم ولم تسلم هذه الظّاهرة من نقد الفرنسيين لها وإن كان خفيفا ، كيف لا وهي تكرّس في أذهان الأطفال مسألة الجنّ والملائكة ؟ « بل إنّ الأمّ تؤمن بأنّ البوم (أم الصّبيان) تقتل الأطفال لذلك تراها تجمع ملابس الرّضيع المغسولة قبل العصر خشية اقتراب " أمّ الصّبيان " منها ليلا فيختنق الرّضيع عند ارتدائها ويموت » ومثل هذا الموقف شبيه بالتّطيّر وطائر الشّؤم أو طائر البين ذائع الصّيت في الجاهليّة وقد تصدّى له الإسلام ، كما ساهم التّعليم في إبطال تأثير هذه الخرافة وزوالها من معتقدات نساء تونس منذ أن عرفت الفتاة طريقها إلى المدرسة .

---

(8) العدد 2 ـ جويلية 1937 ، ص 36 Une soeur Blanche : Croyances et coutumes feminines à propos de la première enfance .

(9) نفس العدد ص 37 .

إنّ ظاهرة الجنّ استأثرت باهتمام بعض دراسات المجلّة للمجتمع إذ احتلّت حيّزا هامّا من تفكير التّونسيّات واستبدّت بخيالهن ، ففي حالة مرض الصّبيّ بالحصبة مثلا تقبل التّونسيّة على علاجها بواسطة اللّون الأحمر ! ذلك أنّ المرأة تعتقد أنّ هذا النّوع من المرض بتأثير من الجان وهم يفضّلون اللّون الأحمر ، فتُلبس المصاب ملابس بهذا اللّون « وتُعدّ آنية للفواكه القصد منها إطعام الجان فينصرفون دون إزعاج المريض أو إخافته وبعد شفاء المريض توزّع الفاكهة على تلاميذ الكتّاب ويُحتفظ بنصيب منها على رُفّ بالبيت ليتناوله الجنّ المقيم بالمحلّ » (10) وجميع هذه المعلومات وما أحاط بها من تفسير نقلتها صاحبة الدّراسة مباشرة عن تونسيّات .

ومن النّصوص ذات القيمة الوثائقيّة الدّالّة على طبيعة تفكير التّونسيّة وخضوع ذهنها إلى أسر التّقاليد والخرافة دراسة مطوّلة في موضوع الجنّ (11)، ولا شكّ في أنّ هذه المعتقدات وليدة تراكمات تعود جذورها في الأغلب إلى العصور الوثنيّة . فالتّونسيّة تتصوّر أنّ أهمّ مواقع إقامة الجنّ هي : « الأماكن الخالية والآبار والعيون والمواقع الأثريّة والدّيار المهجورة » أمّا في المدينة فالجنّ يقيم « بالزّوايا المظلمة والأنهج الضّيّقة وبيوت الخلاء والمجاري ومداخل الحمّامات ويختارون النّوم في عتبات الأبواب » . ويستأثر موضوع " العبّيثة " بنصيب وافر من الاهتمام ، وخلاصته أنّ المكان الذي يُقتل فيه إنسان أو ينتحر ينبع من رقعة الدّم فيه جنّ يتولّى قتل من يعترض سبيله كما تعتقد التّونسيّات ، والحال أنّ هذه الفكرة على صلة وثيقة بمسألة الهامة التي تحلّق على قبر القتيل كما صوّرها مخيال العرب في الجاهليّة ، بل إنّ تصوّرات التّونسيّة " للعبّيثة "

---

(10) نفس العدد ص 60 .

(11) العدد 1 - جانفي 1938 ، ص 56 . S.R.S. B.B. : Croyances et coutumes feminines au sujet des. " Djinn " .

كما تعرضها الدّراسة لا تخلو من عجائبيّة فقد « تتشكّل في هيئة كرة من نار أو في هيئة قطّ أسود وحيد الرّجل ، وعندما تأخذ شكل إنسان تكون لها أرجل حصان أو حمار » ونصادف نفس هذه الصّورة في تراث شعوب أخرى بل هي من نفس فصيلة المعراج أو " أبو الهول " الفرعوني أو " القنطورس " وهو نصف رجل ونصف حصان . بل إنّ « الأسطورة » تمثّل تاريخا مقدّسا » كما يرى مرسيا إلياد (12) ومن هنا يستمد ذلك التّداخل بين الدّين والأسطورة مبرّراته فإذا المواسم والأعياد الدّينيّة فرصة للتّصالح مع أشهر جنّ بتونس من وجهة نظر المرأة وهو « بابا جاطور » ، ساكن بيوت الرّاحة فتُعلّق له قارورتا خمر » بمحلّ سكناه ! ؟

في حين أنّ « الغربي » نسبة إلى المغرب حسب اللّهجة التّونسيّة « يهتمّ بخطوط كفّ الطّفل فيختطفه ويعلّقه من رجليه فوق آنية كبيرة بها ماء ، يقطر فيها من أنف الضّحية سائل من السمّ يختلط بالماء ، فيحوّله الجنّ إلى ذهب وفضّة ، لذلك تمنع الأمّهات أبناءهن من قبول أي شيء من شخص أجنبي ويصررن على أن يسيروا في الشّارع ويدهم مقبوضة » . ولا شكّ في أنّ هذه التّوصيات على علاقة بوظيفة تربويّة معقّدة في مجتمع يمكنه أن يفقد أحد أطفاله اختطافا أو يتعرّض فيه الطّفل إلى تغرير واغتصاب وقد كان عدد المغاربة المشتغلين بالحراسة كثيرا بتونس ويعيش أغلبهم أعزبا ، وقد يلجأ بعضهم إلى اغتصاب الأطفال ومن هنا نشأت العلاقة في نظرنا بين « الجنّ الغربي » وشخصيّة الحارس المغربي ، فحتّى يقع اجتنابه تقنع الأمّ ابنها بخطورة « الغربي » على حياته . هذا إلى جانب اعتقاد البعض بوجود كنوز مدفونة في باطن الأرض وإمكانيّة الكشف عنها بتدخّل من « مغربي » عارف بالطّلاسم

---

(12) مرسيا إلياد : رمزيّة الطّقس والأسطورة ، ترجمة نهاد خياطة ، دمش ، دار العربي 1987 ، ص 90 .

والسّحر يتولّى ذبح طفل لينفتح له الكنز ، وقد كان اعتقادا سائدا في المجتمع التّونسي .

ويبلغ الأثر الخرافي في ذهن المرأة التّونسيّة حدّا تنتظم فيه الجان تحت « حكم سلطان » يُعرف بتونس " بجمهروش " ، بل إنّ فيهم من الجنسين « لكن عدد الإناث فيهم أكبر » ولسنا ندري من قام بالإحصاء ! ولعلّ هذا التّضخيم الكمّي يشبع طموح المرأة إلى التّفوّق على الرّجل أو إلى مزيد تكريس العلاقة السّلميّة مع الجان .

وبالنّظر إلى أسباب تسلّط الجان على الإنسان ندرك جانبا من نمط التّفكير السّائد عند المرأة التّونسيّة في وقت ما وخضوعه إلى بنية سطحيّة هشّة ، فيمكن حسب المعتقدات أن يصبح الإنسان أسير الجنّ « إذا عثر الإنسان بالجنّ في الشّارع ! ؟ أو في الحمّام ! ؟ أو إذا دلق ماءً في مكان يسكنه الجنّ أو ألقى باللّحم أرضا دون البسملة » إلخ ... لكنّ من أطرف أسباب تسلّط الجنّ كما تعرضها الدّراسة مسألة الحبّ « فالجنّي الذّكر يستحوذ على قلب المرأة » لكن ألا يكون ذلك مبرّرا أحيانا للحمل وتفسير بعض المغامرات الجنسيّة المحرّمة ؟ (13) فيشاع إنّها حامل من الجن .

إنّ المسكون بجنّي يُعدّ مريضا بل مجنونا في عرف المجتمع « عليه إقامة " نبيتة إسطمبالي " كلّ سنة أو الرّقص إلى حدّ فقدان الوعي بمقام الوليّ المختصّ بذلك الجنّ ، فمن كان مسكونا " بأولاد الأحمر " مثلا يذهب إلى سيدي عبد الله فيرقص ويذبح ديكا أحمر » (14) .

---

(13) تنقل المصادر التّاريخيّة عن عرب الجاهليّة فكرة زواج الجنّ بالإنس والإنس بالجنّ ، انظر مثلا : جواد علي : المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، دار النّهضة بغداد ، 1980 . VI : 710 .

(14) العدد 1 ـ جانفي 1938 ص 61 . ومقامه هذا الولي على ربوة الملاسين من ناحية كليّة الآداب والعلوم الاجتماعية 9 أفريل تونس .

وفي مقابل ذلك كانت للتّونسيّات تقاليد ووسائل للمحافظة على علاقات طيّبة مع الجنّ ، فتخصّص بالبيت « حجرة أو خزانة حائطية (طاقة) تُعرف ببيت الصّالحين بها أعلام (صناجق) وعرائس ولُعب وأطباق صغيرة وطاولة وكراس صغيرة الحجم ، وكلّما تمّ اقتناء شيء جديد لأحد أفراد العائلة يُقتنى مثله وفي شكل مصغّر لأخيه الجنّي إذ يسود الاعتقاد أنّ كلّ فرد من أفراد العائلة له شقيقه في عالم الجنّ » ولهذه الفكرة جذورها في التّراث أيضا ورسالة التّوابع والزّوابع لابن شهيد من أدلّة ذلك . أمّا كبار السنّ فتوضع لهم ملابس تناسبهم " ببيت الصّالحين " يلبسها المجنون عند الرّقص . وطقوس الرّقص هذه وطرد الأرواح الشّريرة من الجسم عرفتها كلّ الحضارات تقريبا فهي ليست خاصّة بمجتمع دوت آخر .

وتخترق مواضعات المجتمع الرّجالي كما هي ممارسة في الواقع علاقة الإنس بالجنّ فتعتبر مسألة الزّواج بين الإنس والجنّ « متواترة فللّرجل بحكم تمتّعه برخصة تعدّد الزّوجات ، أن يتزوّج إلى جانب الإنسيّة جنيّة ، في حين أنّ المرأة لا حقّ لها في غير زوج ، ولذلك فإنّ العوانس - وعددهن مرتفع - هنّ في عداد المتزوّجات بالجنّ بل لهنّ أبناء لا يُرون لأنّهم تابعون لآبائهم ولا يحقّ لأحد أن ينام بحجرة عانس لأنّها زوجة جنّي » [15]، فهل خضع عدد ارتفاع العوانس إلى إحصاء أم هي مجرّد ملاحظة توصّلت إليها صاحبة الدّراسة انطلاقا من ظاهرة بيّنة في المجتمع ؟ لكنّ المسكوت عنه في زواج الإنس بالجنّ يدلّ على صرامة القوانين الفقهية ومنع الشّريعة تعدّد الأزواج على عكس تعدّد الزّوجات ، ويشير أيضا إلى شدّة الحذر من علاقات جنسيّة محرّمة قد تحدث عند نوم أحدهم بحجرة العانس .

(15) نفس العدد والدّراسة ، ص 63 .

وإذا كان لظاهرة الجنّ هذا الحضور الطّاغي في ذهن المرأة التّونسيّة فإنّ تقاليد أخرى ذات جذور تاريخية أو دينيّة لها موقعها وتتّخذ شكلا من القداسة ففي عاشوراء على حدّ وصف أخت مسيحيّة [16]، تحزن المرأة شهرا كاملا فتمتنع عن التّجميل والخضاب بالحنّاء ، وتكفّ عن الخياطة في أيام 9 و 10 و 11 من الشّهر « وإن تجرّأت وخاطت فإنّها تظلّ ترتعش كامل السّنة » وغير خفيّ في هذا السّياق أثر المعتقدات الشّيعية وما أمكن للخيال أن ينسج من أساطير حول مقتل الحسين بكربلاء [17] وضرورة الحزن والبكاء كلّما حلّ موعد عاشوراء .

إنّ التّقاليد السّائدة في حياة المرأة التّونسيّة تلقّتها بالوراثة وسهرت على نقلها إلى أبنائها بكلّ أمانة وثوقية وقد انتبه « دومرسمان " إلى « أنّ أكثر سلبيّات تربيّة الأطفال ناجمة عن أميّة الأمّ وجهلها وخضوعها للخرافة ، فينشأ الشّاب تبعا لذلك متشبّعا بأخطاء تمنعه من الإبداع كيف لا وهو يُعدّ إلى حدود السّابعة من عمره "ملاكا " فيعتاد على قلّة الاعتماد على نفسه ويعجز عن الإبداع » [18]. ثمّ إنّ الأمّ تجتهد في نحت شخصيّة ابنتها على نمط من السّلوك السّكوني يتداخل فيه العرف والتّقليد بما هو أخلاقي أو دينيّ ، فتثقّفها ثقافة منزليّة غزيرة بدءً بالخرافات المألوفة (الجنّ ، الأمثال ورموزها ...) وانتهاءً إلى ضرورة الخضوع « للمكتوب » لأنّ الهدف الأسمى هو بلوغ حياة زوجيّة متوازنة « فطاعة الزّوج المنتظر واجبة ولا يفتأ الأب يكرّر أنّ البنات خُلقن للبقاء بالبيت ، والبنت التي تذهب إلى المدرسة وتتعلّم الفرنسيّة تسيء السّلوك فتكتب رسائل غرامية وتصبح « صانعة » (راقصة) وهذه الأفكار التي ينقلها " دومرسمان " من

---

(16) العدد 3 ، أكتوبر 1937 ص 58 Une soeur franciscaine M.M. .

(17) انظر لهذا الغرض كتاب محمّد عزيزة ، الإسلام والمسرح . ترجمة رفيق الصّبان ، منشورات عيون ، الدّار البيضاء 1988 .

(18) العدد 3 ، أكتوبر 1937 ، ص 33 .

الواقع كانت منتشرة في المجتمع التّونسي وحرمت جيلا من النّساء فضل العلم والمعرفة « فالمدرسة تعلّمها التّبرّج والتّجميل » ! لكن تغيّرات عميقة طرأت على البنى التّقليديّة للمجتمع فغيّرت مثل هذه المواقف جذريّا . إنّ حرص الأمّ على فرض تربيّة شديدة المحافظة يستمدّ مشروعيّته من القيم الاجتماعية السّائدة والخاضعة لسلسلة من التّقاليد ذات صبغة تقديسيّة أحيانا ، وما أكثر المحذورات والممنوعات في قائمة الأمّ التّربويّة فهي على سبيل المثال لا الحصر : « توجيه الشّتم إلى الغير أو سبّ الدّين أو السّرقة أو رفع الصّوت ، فضلا عن الصّراخ في الشّارع أو دوس جريدة » إذ هي مقدّسة لأنّ حروفها عربيّة « وليس للبنت أن تُسقط كتابا من يدها فقد يكون فيه اسم الله ، ولا بدّ لها من رفع قطعة الخبز من الأرض ، ويمنع عنها الخروج بلا خمار أو مجرّد السّير حذو رجل أو كشف خصلة من شعرها أو التّزين أو الصّعود إلى سطح المنزل » ، وكلّ هذه المحدّدات التّربوية صادرة عن بيئة محافظة وجميعها على علاقة بالمقدّس وبالجنس وحتى بالهندسة المعمارية وكيفيّة التّعامل مع المكان ، فتكون محدّدات تجذّر الفتاة في واقعها بكلّ طقوسه ومقاييسه وقيمه بل إنّ « شرف البنت » كما تحدّده الأمّ يتمثّل في أن لا يراها أحد ؛ غير أنّ التّطوّر الذي سيشمل المجتمع سيجعل بعض الفتيات يتحصّلن على « الشهادة » وهو ما غيّر تصوّرات المتعلّمة « فإذا بها أصبحت تنقد أمّها وكامل جيلها » بل من الأمّهات من أصبحت بدورها تفاخر بأنّ ابنتها ممّن يقال عنها بتونس « بنت المكتب » .

وإذا كان للتّقاليد أثرها في تربيّة الفتاة وإعدادها للحياة الزّوجيّة فإنّ من الدّراسات ما اهتمّ بتأثير التّقاليد في علاقة المرأة بزوجها فحتى « تحقّق بعض الاطمئنان على مستقبلها لا بدّ لها من إنجاب أكثر ما يمكن من الأولاد » لأنّها تعتقد أنّ « أمتن وثاق تشدّ به الزّوج إليها هو الأبناء وهي تعلم أنّ حياتها الزّوجية يمكن أن تتحطّم بمجرّد كلمة منه » ، وفي ظلّ

هذا الخوف المستبدّ بها « لا تسعى إلى تنمية ثروة زوجها حتّى لا يفكّر في الزّواج من ثانية » وتلتزم بضرب من الطّاعة والخضوع الدّائم . فإذا صادف وخرجت معه فإنّها « تسير أمامه ولا تكلّمه في الشّارع إذ من قلّة الحياء أن تسير بجانب زوجها أو تكلّمه في الشّارع بل يُجابَه بعض المتطوّرين بالحوقلة إن سمح لزوجته بالسّير إلى جانبه أو بادلها الكلام في الطّريق العام » .

إنّ سلطة التّقاليد تهيمن على كل عناصر المجتمع في كلّ زمان وفي كلّ مكان فللشارع حُرمته وآدابه في هذا المجتمع السّكوني ، لذلك فإنّ المرأة لا تذهب « إلى السّنما أو الجامع أو أضرحة الأولياء باستثناء زيارة مقام السّيدة المنّوبيّة مرّة في السّنة » ، ولشدّة وطأة التّقاليد وتجذر العرف في حياة المرأة والمجتمع جملة فإنّ بعض العبادات لم تصمد في وجه التّقاليد إذ لاحظ " دومرسمان " تلكّؤ المرأة في القيام بواجباتها الدّينيّة كالصّلاة وهي تتعلّل بأنّ الصّلاة للعجائز وهي ما تزال شابّة ولا قدرة لزوجها عليها لإقناعها « وللنّساء التّونسيّات طريقتهن الخاصّة في فهم الدّين ويصعب على أيّ كان إقناعهن بعكس ما يذهبن إليه » (19)..

إنّ صورة المرأة التّونسيّة كما تلوح في مجلّة " إبلا " من خلال محور العادات والتّقاليد لا تخلو من سلبيّات ، فالمرأة شديدة الخضوع لأسر التّقاليد الموروثة تتبنّاها دون نقاش وتمارسها طائعة وتنقلها إلى أبنائها بأمانة عبر تربيّة تحتلّ فيها الخُرافة والعُرف محلّ الصّدارة ، فهل تحول هذه العوامل دونها والتّطوّر ؟

(19) نفس العدد ص 9 .

II ـ المرأة التّونسيّة والتّطور :

كان موضوع تطوّر المجتمع التّونسي وتقدّمه من المواضيع التي شدّت انتباه أصحاب الدّراسات والمقالات بمجلّة " إبلا " وضمن هذا الإطار العام تطرّقت بعض الأقلام للخوض في علاقة المرأة بالتّطور سواء ضمن العائلة أو منفردة وتميّزت في هذا السيّاق كتابات الأب " دومرسمان " خاصّة ذلك أنّه يعتبر « أنّ مشكلة تطوّر المرأة هي أكبر مشكل اجتماعي بتونس » [20].

إنّ عوامل عديدة ساهمت في تطوّر المرأة التّونسيّة يكتفي دومرسمان بذكر أهمّها « كالمدرسة واتّساع العلاقات الاجتماعية وانتشار السّنما والمسرح ومدى مساهمته في التّصوّر الجديد للحياة ، إلى جانب المطالعة بالفرنسية خاصّة . فالكتاب وصل الفتاة عن طريق الأخ أو أبناء العمّ أو الصّديقات » [21]. وجملة هذه العوامل كانت عن طريق « الحماية » بل كانت وجها إيجابيا لها إن جاز القول " فدومرسمان " سواء في هذا السيّاق أو في غيره يجتهد في التّعريف بالوجه الحقيقي لفرنسا وحضارتها الغربيّة ، ويدافع مثلا عن العائلة الفرنسيّة الأصيلة « فالعائلة الفرنسية ما تزال أمرًا مجهولا عند التّونسيين والقياس على المجلاّت أو الدّعاية ليس صحيحا » [22] في نظره . ولعلّه من الطّرافة بمكان اعتبار " دومرسمان " كتاب الطّاهر الحدّاد عاملا جوهريّا في تطوّر المرأة التّونسيّة ، بل لعلّه البداية الفعليّة لتاريخ نهضتها .

---

(20) A. Demeerseman, L'évolution féminine Tunisienne : Les problèmes, IBLA n° 39, 3ème Trim., 1947 p. 221 - 236 .

(21) العدد 2 ـ افريل 1938 ، ص 11 و 12 .

(22) نفس العدد ص 33 .

وإلى جانب هذه العوامل الدّاخليّة فإنّ تأثير مصر وتطوّر المرأة بها كان له دوره « من خلال الأفلام والمسرحيّات المصريّة المعروضة بتونس » ، وقد استوعبت النّخبة بتونس خلاصة الإصلاحات المتعلّقة بالمرأة وخاصّة منها ما أصدره قاسم أمين في مؤلّفيه [23].

إنّ موضوع تطوّر المرأة التّونسيّة يتنزّل بعمق في جوهر الصّراع بين تيّارين اخترقا المجتمع التّونسي : تيّار التّقليد وتيّار التّجديد ويعبّر كلّ منهما عن تصوّر خاصّ للحياة يبرز المواجهة بين نمطي تفكير يدلّ كلّ منها على سلوك معيّن . وقد كان تعليم المرأة مثلا مثارا للنّقاش والجدل بين طرفي النّزاع ممّا جعل " دومرسمان " يقدّم وجهة نظر وصفيّة مدعومة بالإحصاء ، فبعد أن كانت البنت لا تتعلّم غير شؤون البيت والخياطة وشيئا من القراءة في العائلات الغنيّة أصبحت تؤمّ المدارس وبلغ عددهن « حوالي 5.511 سنة 1935 ولعلّ العدد بلغ 6000 سنة 1938 في حين كان لا يتجاوز 65 سنة 1905 في أوّل إحصاء » [24] ثمّ إنّ العائلات البورجوازيّة الميسورة شجّعت البنت على الإقبال على تعلّم اللّغة الفرنسيّة « وهو مظهر من مظاهر التّطوّر ، ممّا - جعل الزّوج فخورا إذ تساهم المرأة داخل البيت في الحوار بين زوجها ومدعوّيه من الفرنسيين ، لكن تعلّم الفرنسيّة كان على حساب العربيّة » وهو ما يعدّه دومرسمان محيّرا [25].

أمّا البورجوازية التّقليديّة فقد ظلّت محترزة من تعليم البنات « إذ أنّ موقع البنت الطّبيعي هو الدّار فضلا عن الخلط بين التّعليم والتّطوّر ، فالمتعلّمة قد تطالب بالسّفور أو تستغلّ معرفتها اللّغة الفرنسيّة وجهل

(23) قاسم أمين : تحرير المرأة والمرأة الجديدة ضمن الأعمال الكاملة . دراسة وتحقيق محمّد عمارة ، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر ط 1 ، بيروت 1976 .

(24) IBLA, N° 2, Avril 1938, p. 1 - 40.

(25) العدد نفسه ، ص 12 .

عائلتها بها في تبادل الرّسائل مع الغرباء ، لذلك يفضّل هذا الشقّ نمط المرأة التّونسيّة الحضرية التّقليديّة لما في ذلك من ضمانات لعلّ أهمّها حسن التّصرّف وقلّة الإنفاق والنّجاح في تربية الأبناء على النّحو المألوف » [26].

لقد تردّدت مواقف الرّجال بتونس من مسألة تطوّر المرأة وتوزّعت بين الاحتراز والرّفض والموافقة وقد أجمعت الصّحافة على حدّ ما لاحظه " دومرسمان " على ضرورة تعليم البنت استنادا إلى الحديث : « طلب العلم فريضة على كلّ مسلم وكلّ مسلمة » [27] لكن هذا الاجماع لم يخف تذرّع التّقليديين بالدّين في كل مناسبة فتجد « " البلْدية " المحافظين يرفضون كلّ تحديث لأنّه صادر في نظرهم عن الغرب ويتوجّسون خيفة حتّى ممّا يصدر عن مصر ، لكن تمسّك المصريين بالإسلام وتفوّق ثقافتهم جعلهم يرضخون لمسيرة التّطوّر على الطّريقة المصرية ، فقد كان خوفهم شديدًا من المرأة إذا تعلّمت ويرفضون تمدّنها مطلقا » [28] غير أنّ تيّار أنصار التّطوّر أصحاب الثّقافة الغربية و " دومرسمان " يعني الثّقافة الفرنسيّة بالتّحديد ومعهم أصحاب الثّقافة العربيّة « نادوا برقيّ المرأة وتطوّرها وكذلك بمساهمتها المشروعة في الحياة سواء بالتّعلّم أو بالعمل » [29].

ولم يكتف " دومرسمان " بملاحظة طرفي الصّراع وتحليل وجهة نظر كلّ طرف وإنّما تدخّل مقترحا التّصالح والتّعايش بينهما لأنّ ضروريات الحياة الاقتصادية والاجتماعية تفرض ذلك ، إلاّ أنّه ينتهي بعد

(26) العدد نفسه ، ص 34 .
(27) العدد نفسه ، ص 28 .
(28) العدد نفسه ، ص 29 .
(29) العدد نفسه ، ص 30 .

تفحّص الوسط التّونسي في تعامله مع مسألة تطوّر المرأة إلى أنّ « المرأة المسلمة لم تحقّق تطوّرها إلى الآن ، فهي لا فرنسيّة ولا تونسيّة ولا مسيحيّة ولا مسلمة وإنّما هي متردّدة ، تحتقر وسطها وتعرّضه إلى أزمة شكّ حادّة ، جعلت سهام النّقد تتّجه إلى المدرسة الفرنسيّة التي لا تقدّم في دروسها حجما طبيعيّا للعربيّة والإسلام أي أنّها لا تقدّم تعليما يحترم " الشّخصيّة التّونسيّة " » [30] وهذا الشّعار بالذّات سيُتّخذ سلاحا أيّام مقاومة الاستعمار بل سوف يصبح من مرتكزات السّياسة بتونس بعد الاحتلال . ويعبّر " دومرسمان " عن أمنيات التّونسي في هذا السّياق « فهو لا يتمنّى مدرسة فتيات مسلمات وإنّما مدرسة إسلاميّة للفتيات على غرار المدارس القرآنية للفتيان وقد صار الحذر كبيرا من تربيّة حديثة لا تقيم وزنا محترما للدّين » وبدل مقاطعة المدرسة وجعل الجهل مسيطرا اقترح " دومرسمان " أن يتواصل التّعليم بهذه المدارس على أن تُدعم ثقافة الفتاة بدروس خاصّة [31]. ونلاحظ من جهتنا أهميّة العامل الدّيني في المحافظة على هويّة المجتمع التّونسي أيام الاستعمار واتّخاذه وجها من وجوه المقاومة كما أنّ إعادة النّظر كلّيا في برامج المدارس المذكورة كان متأكّدا لأنّ ما اقترحه " دومرسمان " لم يتعدّ مستوى العلاج الجزئي والظّرفي للمسألة .

إنّ تقابل تيّارين ضمن المجتمع الواحد بشأن تطوّر المرأة لم يمنع من وحدة المواقف بينهما أحيانا ، ففي نقد أصحاب التّقليد ونقد أنصار المعاصرة والتّطوّر تجانس ، إذ لامَا المرأة كما بيّن " دومرسمان " لإقبالها على المحاكاة والإسراف واستنساخ كلّ مظاهر الحضارة الأوروبيّة ونمط عيش أصحابها وموضاتهم . ولئن برّر " دومرسمان " « ذلك بتعطّش

(30) العدد نفسه ، ص 32 .

(31) العدد نفسه ، ص 33 .

المرأة التّونسيّة للحرّية طيلة قرون طويلة » [32] فإنّه لا يتجاوز الموضوعيّة عندما ينبّه إلى أنّ « المحاكاة تؤدّي إلى خطر التّضحيّة بالمكاسب الذّاتيّة ، ولا بدّ من الاختيار الصّائب لمظاهر الحضارة الوافدة دون التّفريط في جوهر الحضارة الأصليّة والمحافظة على امتيازاتها دون الانبهار بمظاهر سلبيّة من حضارة الغرب » [33]. ودعوة " دومرسمان " إلى ضرورة ترسيخ أصول العائلة التّونسيّة في المجتمع دعوة إيجابيّة ولا تتنافى مع مواكبة التّطوّر .

إنّ دور المرأة في ما تجوز تسميته بمعركة التّطوّر كان حاسما فهي في نظر " دومرسمان " « أصل التّطوّر العائلي في ما يتعلّق بالبنات وحتى الأبناء إذ تشجّعهم أسوة بالأجوار والأصدقاء على أن يكونوا أبناء عصرهم ، وتعمل على إقناع الأب بأنّ نمط حياتها لا يناسب أبدا أبناءها » [34] ويبدو أنّ أغلب النّساء كما لاحظ يرغبن في هامش من الحرّية والاقتداء بالتّدرّج بالنّمط الأوروبي في الحياة أو على الأقل إقرار نمط عيش متطوّر ، وقد انعكس هذا التّيار من المطالبة على العائلة التّونسيّة فنشأ داخلها ضرب من المعارضات والتّململ « فلكلّ عائلة أزمتها تقريبا وكلّ عائلة بلغت درجة من التّطوّر بحسب تطوّر الأب والابن الأكبر . لذلك تختلف المواقف من التّطوّر ووسائل علاج سلبيات المجتمع ، ولم تعمد كلّ العائلات إلى نفس الأسلوب ، بل من العائلة المتقدّمة شوطا في التّطوّر ، من مازال أفرادها يتمسّك بصلابة ببعض التّقاليد الخاصّة بالمرأة ، ولذلك فإنّ المرأة التّونسيّة تظلّ مدينة في تطوّرها لعائلتها وتطوّرها خاضع إلى مقدار استيعاب عائلتها للأفكار العصريّة سواء من قبل الأب أو الأمّ أو

---

(32) العدد 2 ـ أفريل 1938 ، ص 33 .

(33) نفس العدد و ص .

(34) العدد نفسه ، ص 23 .

الأخ الأكبر [35]. ثمّ إنّها تكون بعد الزّواج متطوّرة أو العكس بحسب اندراج عائلة زوجها في نسق التّطوّر ، لأنّ نساء عائلة الزّوج يسعين في رأي " دومرسمان " - والواقع يؤكّد ذلك - إلى إخضاع الزّوجة الجديدة إلى نمط عيشهن فتنسجم معه أو تخضع له مكرهة إذا كان معارضا لميولها ، وقد ينفجر الصّراع بين الطّرفين ولا يسلم الزّوج منه « فيؤول الأمر إلى الطّلاق ، أو فرار الزّوج إلى بيت والديه [36].

لقد تنوّعت مجالات التّطوّر الذي بلغته المرأة رتعدّدت مظاهره فمنها ما استهدف السّلوك ونمط العيش ومنها ما طرأ على الأذهان وطبيعة التّفكير وأسلوبه فمسّ المفاهيم والقيم فضلا عمّا تعلّق بالمظهر والأذواق . ولقياس درجة التّطوّر الذي بلغته المرأة التّونسيّة في فترة الأربعينات من هذا القرن يستعرض " دومرسمان " لقطات ممّا يسمّيه " البلْديّة " بالزّمن السّعيد الذي مضى ، أيام كانت تربية البنت تمنع الخروج من البيت حتى للدّراسة فيتولى « المؤدّب » الطّاعن في السّن تعليم الصغيرات في العائلات الميسورة بعض آيات القرآن على أن تتكفّل « المعلّمة » بتلقينهن مبادئ الخياطة وتخصّص سائر الوقت للشّؤون المنزلية . أمّا أبرز القيم التّربوية فتتمثّل في الحياء والتّحفظ الشديد إزاء الأقارب والأب والإخوة .

إنّ هذه الصّورة لم تعد تمثّل فتاة الأربعينات التي خرجت للدّراسة وتعلّمت الفرنسيّة واتّخذت لنفسها مظهرا ملائما للتّطوّر بعد أن كان أقصى ما تمدح به الأمّ ابنتها أنّها « تخاف من خيالها » أو « من اللّي خلقها ربّي ما عفست الشّارع » ، فالإقبال على المدرسة لنيل " الشّهادة " وربّما البريفي Brevet أو الباكالوريا هو وليد اقتناع الأولياء بجدوى

(35) العدد نفسه ص 5 .

(36) العدد نفسه ، ص 7 .

المدرسة بعد أن عرفوها وسعي الأمّهات لتتجاوز بناتهن نمط التّجربة الفاشلة التي يعشنها بسبب الجهل والأمّية .

ولعلّ أهمّ المجالات التي شملها التّطوّر في تقدير دومرسمان مسألة الحجاب . فبعد أن كانت المرأة قليلة الخروج من البيت ، أصبحت تخرج أكثر ممّا مضى وتذهب إلى السّنما مع والدها وتحضر الأعراس » وهو ما يثير حفيظة العجائز ، بل من الأولياء من يبدي اعتراضه على مثل هذا التّطوّر ويرى فيه خطرا داهما ويلوم العلماء على تقصيرهم في التّصدّي له »[37].

وقد تناقضت المواقف بشأن الخمار في ظلّ مجتمع محافظ تتصارع فيه قوى التّقليد والتّطوّر » فإذا الخمار شعار مقدّس عند بعض العائلات " البلْدية " ورمز للمرأة المسلمة ولا تنازل عنه البتّة ، بل هو قضيّة شرف ، فالبنت الشّريفة هي التي لم يرها أحد ولا يعرف وجهها إنسان » ويكفي تعدّد أنواع الخمار لفهم هذا المنطق بحيث يوجد : " السّفساري " و " العجار " و " العصابة " ومنذ عشرين سنة تقريبا [أي منذ 1918] طرأت " اللّحفة المصري " و " الخامة " »[38].

وممّا يتّصل بموضوع الحجاب والسّفور مسألة الصّور الفوتوغرافيّة وحساسيتها في المجتمع التّونسي فقد أشار " دومرسمان " إلى أنّه ليس للفتاة أن تتصوّر جماعيّا وليس لوالدها أو أخيها أن يرى وجهها حتى في الصّورة ، ولعلّ المبالغة واضحة في هذا السّياق ولا يخلو تقدير " دومرسمان " من شطط ، لأنّ خشية التّصوير مرتبطة باطّلاع الغريب على صورة الفتاة أو مشاهدة الخطيب وجه خطيبته قبل ليلة الزّفاف ، وليس الاحتراز من الأب أو الأخ قائما .

---

(37) العدد نفسه ، ص 16 .

(38) نفس العدد و ص .

إنّ شدّة المعارضة للسّفور بما عبّرت عنه من موقف حضاري وديني لم تصمد كثيرا فقد تطوّر موقف بعض العائلات البورجوازية نسبيّا ولم يعد « السّفور مظهرا للتّفرنج أو الكفر كما هو عند المحافظين ، فالعفّة في القلب ، والاحتراز من مواقف كبار العائلة ومن الأقاويل واجب »[39]. وقد تولّد عن هذا الموقف تعدّد في أنماط التّعامل مع الحجاب يصفها " دومرسمان " لمدى تعبيرها عن مرور المجتمع بفترة انتقالية وتمزّق القوى فيه بين التّقليد والتّطوّر ، « فمن التي تخلع الخمار بموافقة ذويها ، إلى من تتّقي رقابة جدّها فإلى التي تتّخذ الخمار في مكان وتخلعه في مكان آخر فضلا عمّن تخلعه ثمّ تعيده بالقرب من البيت »[40]. وما من شكّ في أنّ مثل هذه الإشارات كانت تمهّد لضرورة تبنّي كامل المجتمع لمسألة تطوّر المرأة وابتعادها بالتّدرّج من أسر التّقليد .

أمّا ما طرأ على المجتمع التّونسي من تحوّلات ناشئة عن عوامل عديدة كاحتكاكه بالمجتمع الفرنسي وبثقافته من خلال الاستعمار رغم وجهه السّلبي سياسيّا واقتصاديّا فإنّه شمل ضمنيا المرأة وموقعها الاجتماعي ، فبعد ما كانت تخضع له الفتاة من انغلاق في عالمها الأنثوي أخذت بعض العائلات البورجوازية تتسامح نسبيّا في أن ترى الفتاة الرّجال عندما يزورون البيت وهم لا يعدو أن يكونوا أصحاب الإخوة أو أصحاب الوالد ، وربّما الخطيب بل إنّ درجة من الوعي حصلت ممّا « جعل الفتيات يبادرن بطرح الأسئلة على الأمّ ، وتلك علامة قلة حياء عند العجائز لذلك فالتّطوّر لم يكن نهائيا أو كلّيا » كما يقول " دومرسمان " ، لكن هذا التّفتّح لم يزعزع القيم الثّابتة كقيمة الشّرف « فهو أهمّ ما يُحرس لدى الفتاة ، وهي تخضع للرّقابة في غدوّها ورواحها

(39) العدد نفسه ، ص 18 .

(40) نفس العدد و ص .

وعلاقاتها وحوارها ، بل إنّ الفتاة المستقيمة - ورغم التّطوّر النّسبي هي التي لا تضع المساحيق على وجهها ولا تخفّف من شعر حاجبيها ولا تكشف شعرها » [41]، وما تزال هذه المقاييس محترمة إلى عصرنا هذا في بعض العائلات المحافظة ! ... ومما سجّله دومرسمان بشيء من الحيرة - ولكن وضع المسألة في إطار مجتمع محافظ يبدّد هذه الحيرة - أنّ الفتاة التّونسيّة لا تتلقّى أيّ « نوع من التّربيّة الخاصّة بالحياة الزّوجيّة » كالتّربيّة الجنسيّة ربّما ، وتظلّ جاهلة إلى ليلة زفافها « وإن صادفت معرفة بعض المعلومات فعن طريق بعض الأقارب من نفس جيلها ، على أن لا يعلم الكبار بذلك » .

يبدي " دومرسمان " اقتناعا كبيرا بأنّ التّطوّر قطع شوطا في اختراق نسيج المجتمع التّونسي مؤسّسا ذلك كعادته على ملاحظات ميدانيّة ، لذلك يعتبر أنّ العائلة هي أبرز مستفيد من تطوّر المرأة ومن ورائها كلّ المجتمع ، وقد كان موضوع العائلة التّونسيّة أحد شواغل الرّجل الأساسية [42]. فالتّطوّر جعل سيادة المرأة في البيت أكثر بروزا كيف لا وهي قد أصبحت تساهم في تعليم بناتها إذا كانت هي بدورها متعلّمة بل تختار لهن المدرسة المناسبة وتتابع النّتائج ، كما أنّ بعض العائلات لم تعد تفرّق بين الجنسين في المعاملة إذ يجلس الجميع إلى الطّعام دون تفرقة وأصبحت الزّوجة ترافق زوجها إلى عتبة الدّار عند خروجه وقد يتصافحان أو يقبّلان بعضهما بعضا ، وكلّ هذه المظاهر مقارنة بأوضاع الماضي تكشف عن درجة تطوّر وعن مدى تأثير الثّقافة الغربيّة في مجتمعنا .

---

(41) العدد نفسه ، ص 25 .

(42) أنظر مثلا : A. Demeerseman : L'évolution de la famille Tunisienne, IBLA, N° 42. 1er Trim. , 1948, p. 105.

إنّ نزعة التّحرّر الجديدة في المجتمع التّونسي جعلت الفتاة التّونسيّة تتوق على الأقلّ في مستوى الأمنية - كما يعلّق دومرسمان - إلى محاكاة الأوروبيّة وما تتمتّع به من مكاسب مثل : السّفور وحريّة التنقّل والمساهمة في اختيار الزّوج ... وقد أخذت نزعة التّحرر في موضوع اختيار الزّوج تتأكّد وإن كانت هذه القضيّة بالذّات من علامات القرن XIX بفرنسا فأحمد بن أبي الضّياف حضر مع أحمد باي بباريس سنة 1846 مسرحيّة محورها حرّية اختيار الزّوج لكنّها كانت من شواغل المجتمع التّونسي في أربعينات القرن XX ! [43] ولعلّ هذا المثال دالّ على مدى بطء حركة التّطوّر في المجال الاجتماعي ... لكن رغم هذا البطء النّاتج خاصّة عن ترسّخ جملة من التّقاليد وهيمنة قوى المحافظة فإنّ بعض مظاهر التّحرّر بدأت تبرز بصورة جليّة في الحياة « كمساهمة الفتاة في اختيار تجهيزات بيت المستقبل بعد أن كانت أمّها تتولّى ذلك مكانها وأصبحت تُبدي وجهة نظرها في من يتقدّم إلى خطبتها واضطرّ الأب لاستشارتها والخضوع لما تشترطه قبل الموافقة » [44].

إنّ هذه المظاهر الجديدة نافست عديد التّقاليد الرّاسخة بتونس وأخذت تهيء لمجتمع جديد وقد لاحظ " دومرسمان " ذلك ومنها ؛ عادة السّفر لقضاء شهر العسل أو سير المرأة في الطريق جنبا إلى جنب زوجها أو لم يعد غريبا دفع الأب عربة الرّضيع في الشّارع العام ؛ وهذه الأمثلة ناتجة في نظرنا بالخصوص عن احتكاك التّونسي بالمجتمع الفرنسي والاقتناع بتقليده ، بل إن المرأة التّونسية « اقتحمت الجمعيات الثّقافية والتّربوية ودخلت سوق الشّغل في ميداني الصّحة والتّعليم ، كما

(43) احمد بن ابي الضّياف . إتحاف اهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ، الدّار التونسية للنّشر ، تونس 1989 ، IV : 115 ، 116 .

(44) العدد 2 ، أفريل 1938 ، ص 26 .

أنّ العائلات الجديدة صارت تخرج للتّنزّه في الهواء الطلق وتواتر ارتيادها السّنما والمسرح »[4 5] وما من شكّ في أنّ " دومرسمان " يصوّر واقع مجتمع تونس العاصمة .

ولم يكتف التّونسي بملاحظة التّطوّر الحاصل في عالم المرأة وإنّما تميّز موقفه من هذا التّطوّر في المستوى العمليّ بعلامتين لاحظهما " دومرسمان " هما اختيار الزّوجة والمساهمة في القيام بالأعمال المنزليّة . ففي النّقطة الأولى تنوّعت المواقف وحسمت أقليّة الموقف بالزّواج من أجنبيّة ، كما أنّ صاحب الثّقافة الفرنسيّة أصبح يفضّل المثقّفة مثله وربّما تجده على النّقيض من ذلك يميل إلى غير المتعلّمة التي « لم تخرج من قشرتها » ويلاحظ دومرسمان ارتفاع نسبة الطّلاق في جيل المتخرّجات من المدارس لأنّ المرأة أصبحت صعبة المراس ولم تعد تقبل ما كانت تُسلّم به سابقاتها من خضوع ، أمّا النّقطة الثّانية فكانت مشروطة باستقلال الزّوج عن دائرة السّلطة الأبويّة ، وإقامته بمحلّ خاصّ به رغم أنّ هذا الحلّ كان يُعدّ عارًا في المجتمع ، غير أنّ ما عرفه النّاس من تطوّر سيخفّف من التّصلب والتّشدد في مثل هذه الأمور .

وقد تجاوز التّطور مستوى المظاهر والتّقاليد لينفذ إلى بعض المفاهيم من ذلك أنّ مفهوم الزّواج مثلا خضع لإعادة نظر جوهريّة فبعد أن كان الزّواج محدودا بالرّغبة الجنسيّة ولا يغيّر شيئا سوى ذلك بالنّسبة إلى المرأة ، إذ هي تتعرّف إلى زوجها عند مباشرة أوّل عمليّة جنسيّة فتصادفه « حيوانا أنانيّا » يريد من الزّواج « تلبيّة رغائبه الجنسيّة »[4 6] أصبح مفهوم الزّواج بفضل ما طرأ على المجتمع من تطوّر مبنيّا على الحبّ »

A. Demeerseman : Tunisie Nouvelle IBLA, N° 52, 1950, p. 293 - 313. (45)

Le mariage musulman en Tunisie. Henry de Montety , Ed. SAPI. Tunis 1941 in IBLA, N° Janvier, (46) 1942. p. 93 - 94.

لكن أنّى للزّواج المؤسّس على الحبّ أن يتحقّق في مجتمع يفصل بين الجنسين ؟ » وهذا الإستفهام يعني ضمنيّا الدّعوة إلى اختلاط بين الجنسين في نظرنا حتى يكون ذلك ممهّدا لزواج أساسه عاطفي يضمن عائلة متوازنة . ولعلّ في إزالة الخمار خطوة أولى نحو الاختلاط المنشود وهذا رأي ينقله المؤلّف عن مجلّة " ليلى " النّسائية ، التّونسيّة .

يقرّر " دومرسمان " أنّ رياح التّطوّر هبّت على المرأة التّونسيّة في أوساط البورجوازيّة العليا » فهل يعني هذا أنّ تونس هي السبّاقة على مستوى المغرب العربي في هذه النّاحية ؟ وما هو عمق التّطور وما هي أبعاده ؟ » ويعتبر أنّ الإجابة تصعب نظرا لدقّة الموضوع ولأنّ نتائج التّطور لا تبدو إلاّ بعد حين من الزّمن ، وكأنّ حدس الرّجل لم يذهب سدى من خلال تساؤلاته عن أبعاد التّطوّر بدليل ظهور مجلّة الأحوال الشّخصيّة بتونس غداة الاستقلال وما تضمّنته من مكاسب لم تعرف المرأة العربيّة عموما جزءً يسيرا منها في بعض الأقطار إلى اليوم .

وعلى قيمة هاجس التّطور فإنّ الطّموح في رأي " دومرسمان " كان دون الإنجاز وهذا لا يمنع من الأمل في تحقيق الأهداف في ظلّ أوضاع سياسيّة واجتماعية أفضل وكأنّه لا يعير وزنا لعامل الاستعمار وتكبيله لأيّ تطوّر اجتماعي وسياسي ، وقد يُفهم موقفه هذا بالتّأمل في وجهة نظره من السّياسة ونفي الخوض في ما له علاقة بها ضمن مجلّة " إبلا " (47).

لكنّه رغم ما سلف فهو تجاوز التّساؤل عن حقّ المرأة في التّطور أم لا ؟ إلى تحليل كيفيّة تطوّرها وعرض تصوّر موضوعيّ لم يستثن فيه العوائق التي تحول دون ذلك ، وتفاءل بإمكانية تذليلها انطلاقا من بنية المجتمع التّونسي وتصوّرات أفراده للتّطور ؛ لأنّ التّطور الحقيقي يجعل

---

(47) يبدي رفضا قاطعا للخوض في كلّ ما له علاقة بالسّياسة في عديد مقالاته . انظر مثلا العدد 45 ، 1949 ، ص 6 أو العدد 56 ، 1951 ، ص 1 .

المرأة محافظة على دورها زوجة وأمّا مرتبطة ببيتها وبالفضائل العائلية ، ولتحقيق التّطور المنشود يُعوّل على التّونسيات قبل غيرهن ممّن قطعن أشواطا في التّطور (48). فقد أصبح دور خرّيجة المدارس إيجابيّا في المجتمع واستطاعت توجيه عائلتها توجيها ناجعا ، وليس للمرأة أن تقف لرأي " دومرسمان " عند مجرّد إبداء الرّأي في ما يتعلّق بالعائلة ، وإنّما يُنتظر رأيها في المشاكل الجديدة عليها . بل إنّ " دومرسمان " ذهب إلى أنّ الثّورة الحقيقيّة والعميقة التي مسّت كلّ الهياكل العائلية والاجتماعية هي دخول المرأة والفتاة التّونسيّة المفاجئ ميدان الثّقافة والحياة الاجتماعية بل الحياة السّياسيّة (49) ، ولم يتردّد في اعتبار أنّ مقياس التّقدّم الاجتماعي المنجز بتونس يخضع إلى مدى ما يمكن أن تتمتّع به المرأة من احترام وكرامة وشخصيّة (50) .

―――― * ―――― * ――――

إنّ تعدّد الدّراسات المنكبّة على مواقف روّاد الفكر الإصلاحي أو الرّحالة في العصر الحديث ونظرتهم إلى الغرب وهياكله السّياسية والاجتماعية كادت تحجب عنّا نظرة الغرب إلينا وموقفه من مجتمعنا وعناصره ، وهي نظرة مشبعة بمرجعيات ثقافيّة مخالفة لما عهدناه ومغايرة لما دأبنا عليه وقد استرعت انتباهنا في هذا السّياق مجلّة معهد الآباء البيض " إبلا " الصّادرة باللّغة الفرنسيّة منذ سنة 1937 وما أولته دراستها من عناية بمسألة المرأة في علاقتها بالتّقاليد أوّلا وفي خضوعها

(48) A. Demeerseman : L'évolution féminine en Tunisie : Son programme familial, culturel et éducatif. IBLA. N° 40, 1947 p. 301 - 362.

(49) A. Demeerseman. Le développement methodique des aptitudes de la Tunisie dans la ligne de ses goûts intellectuels. IBLA, N° 60, 1952, p. 356.

(50) A. Demeerseman. L'évolution féminine Tunisienne : Ses problèmes : IBLA, N° 39, 1947, p. 236.

لتطوّر حتمي ثانيا ، فكأنّما أنزلت هذه الدّراسات ضمن نظرة تطوّريّة تصاعدية انتقلت بالمرأة من حالة الأسر في قيود التّقاليد إلى حالة التّحرر منها والتّطوّر والوعي . ومثل هذه النّظرة تخفي في المسكوت عنه النّظرة الاستعمارية للواقع التّونسي فهو واقع جامد راكد لم يتحرّك إلاّ بفضل الاستعمار أو الحماية ! لنبذ ما هو عليه من تردّ وجهل فكان التّطوّر لزاما عليه وحتما .

ولئن اتّخذت جلّ الدّراسات مثالا : المرأة المدنية المنتمية إلى العاصمة أو سائر المدن الكبرى فإنّها عرّجت بكثير من التّسرّع على المرأة بالرّيف والبوادي ، مع أنّ عديد الدّراسات الاجتماعية والاقتصادية بهذه المجلّة خصّت الرّيف ونشاط الانسان به بعناية فائقة . فغاية ما حظيت به الرّيفية دراسة موجزة [51] حول العمل وأجرته وتقديم تجربة معمّر في الشمال يدفع الأجرة يوميّا ممّا يوفّر قوت العائلة خاصّة إذا كان الابن يشارك أمّه العمل . وقد تعرّضت دراسة أخرى إلى ما تنشده الرّيفيّة من الأغاني لرضيعها فأثبت نصّ التّرنيمات وأردف بترجمة فرنسيّة وجميعها عند التّحليل يعكس دلالات اجتماعية مفيدة تدور حول معاني الفروسية والسّيادة والشّجاعة والزّواج من بنت العمّ وما يترتّب عنه من مُحافظة على الأملاك والدّعاء للصّبي بالحياة والنّجاة من الأمراض والموت وهو ما يُفسّر بارتفاع نسبة موت الأطفال . فالتّوسّل كثيرا بالأولياء وفي ذلك إشارة إلى طبيعة التّعامل مع المقدّس والحلم بالغنى والثّروة ، وسعادة الأمّ بمولودها الذّكر فلو لم تنجب لسامها أهل الزّوج عذابا واحتقروها ، وفي هذا تكريس لسلطة المجتمع الأبوي ودور الذّكورة فيه [52].

(51) العدد 31 / 3 ، 1945 ، ص 313 - 318 .

(52) العدد 3 - 4 - اكتوبر 1939 ، ص 359 .

وقد اهتمّت دراسات المجلّة في نفس هذا السّياق باستغلال الأمثال الشّعبيّة والأحاجي والأغاني لمزيد معرفة دواخل المجتمع ممّا وفّر مادّة وثائقية هامّة ، فمن كان يحفل بتسجيل الخطاب اليومي المتداول على لسان المرأة في الثّلاثينات مثلا ؟ ومن كان يفكّر في تسجيل عادات المرأة وتقاليدها وتصوّرها للوجود وموقعها منه مقارنة بالرّجل ، ومدى سذاجتها واكتظاظ ذهنها بالأسطوري والخرافي ومدى تأثير ذلك في تربيّة النّشء ؟ في الوقت الذي كان فيه الرّجل التّونسي يتعامل معها من موقع السّيادة والتّعالي .

ولئن كانت القيمة الوثائقيّة للنّصوص الخاصّة بالمرأة التّونسيّة هامّة ولا غنى للباحث في التّاريخ الاجتماعي لتونس عنها فإنّ نظرة الفرنسيين للمرأة من خلال مجلّة " إبلا " كانت مشبعة بهاجس التّطور تلاحظه وتسجّل حدوثه بالتّدرّج ، وإذا ما لاحظنا أنّ دراسات الثلاثينات أي دراسات االبداية اتّجهت جلّها إلى وصف العادات والتّقاليد واستعراض دقائقها بحثا في علاقتها بالمقدّس تارة أو بالعُرف تارة أخرى فإنّ الدّراسات اللاّحقة وخاصّة أعمال " دومرسمان " انكبّت على موضوع التّطوّر وكان الخيط النّاظم لها والجامع بينها يتلخّص في انتقال التّونسيّة من التّخلّف إلى التّقدّم والتّطوّر بفضل الحضور الفرنسي ، ودوره في نشر المعرفة ، وتأثيره في البُنى الاجتماعية التّقليديّة وزعزعتها .

وإذا كان دور الاحتكاك بالفرنسيين حاسما في دفع المرأة التّونسية إلى التّطوّر ، فإنّ تفتّحها على الحضارات عبر التّاريخ واستعدادها الفطري للتّطور وفرض الذّات كان له دوره في سهولة تطوّرها وصمودها في مواجهة قوى المجتمع المحافظة وشروطها .

هذا دون التّغافل عن دور فكر " النّهضة " بالمشرق العربي واطّلاع النّخبة التّونسيّة على أهمّ إنجازاته ، بل إنّ تطوّر المرأة بمصر على ضوء

هذا الفكر كان مثالا يُحتذى بتونس وكان ما يحدث بمصر من إنجازات لفائدتها محلّ متابعة وإعجاب ، ولذلك فإنّ عامل تأثير الاحتكاك بالمجتمع الفرنسي ليس هو وحده الدّافع إلى بداية التّطور ، فقد أدركت النّخبة التّونسيّة منذ سنة 1930 على لسان الطّاهر الحدّاد أنّه لا سبيل إلى تغيير وجه المجتمع والنّهضة به ما لم تطرأ على الأفكار والمواقف حركة إيجابيّة تعيد إلى نصف المجتمع أي المرأة ما تستحقّه من اعتبار ، بل إنّ الحدّاد انتبه إلى الصّلة الوثيقة بين ضرورة تحرير المرأة التّونسيّة فضلا عن الرّجل من سجون العادات والتّقاليد السّلبيّة المانعة للتّطور ونهضة المجتمع ، ثمّ إنّه لا يمكن بعد هذا النّظر في مسألة تطوّر المرأة التّونسيّة دون تنزيلها في سياقها الطّبيعي من الصّراع الحادّ بين قوى المحافظة والتّقليد من جانب وقوى التّجديد والتّمدّن من جانب آخر ، وهي القوى التي عبّرت في مستوى آخر عن التّقابل بين الحضارة الغربية والحضارة الشّرقية .

التفكير التّونسي
في ضوء التناقضات القائمة
في الفكر العربي المعاصر

دراسة في تفكير علي البلهوان (1909 ـ 1958) *

جليلة الواكدي

كنّا أفردنا بحثا جامعيّا لعلي البلهوان ، حاولنا أن نقف فيه على أهمّ مراحل حياته ومعناها ، وأهمّ اتجاهاته الفكريّة في سياق تطوّر الحركة الوطنية التّونسيّة في النّصف الأوّل من هذا القرن وخصوصا منذ مطلع الثلاثينات إلى بعيد الاستقلال [1]، انتهينا فيه إلى نتيجة أساسيّة وهي أنّ البلهوان يمثّل تطوّرا نوعيّا جديدا في التّفكير التّونسي ، يتجاوز الأطروحات الإصلاحية النّهضوية إلى حلول ثورية شاملة في الفكر والإجتماع والسّياسة ، تؤكّد انخراطه في الحداثة من منظور قومي استقلالي .

---

(1) يندرج هذا البحث في نطاق أطروحة المرحلة الثالثة لنيل شهادة التّعمّق في البحث وهو الموسوم بـ « علي البلهوان حياته وآثاره » قمنا به تحت إشراف الأستاذ منجي الشملي وناقشناه بكليّة الآداب ، قسم العربيّة خلال السنّة الجامعية 1990 ـ 1991 .

وقد امتدّ طموحنا إلى توسيع دائرة هذا البحث بدراسة أخرى نتناول فيها تفكير البلهوان في سياق تطوّر الفكر العربي المعاصر وتحديدا في ضوء أبرز تناقضاته وثنائياته الإشكالية ، عسانا نتمكّن من اختبار صحّة بعض الملاحظات والأحكام التي أبديناها بصفة محتشمة أو متعجّلة في هذا الشّأن ومن تنزيل تفكير الرّجل المنزلة الصّحيحة في سياق خطاب التّقدّم والحداثة وتبيّن مدى توفّقه في الكشف عن عوامل الحركة والتّطوّر في إنشاء الجماعة ومشاركتها في الحضارة ومن المساهمة كذلك في مزيد التّعريف بالتّفكير التّونسي الذي غمطته حقّه جلّ الدّراسات النّقديّة وغفلت عن دوره في إثراء هذا الفكر وتجديده .

فما هي هذه التّناقضات التي واجهت الفكر العربي المعاصر ؟ كيف تعامل معها ؟ ما هي مواقف البلهوان منها ؟ وما مدى نضج هذه المواقف ؟

الإلمام بهذه التنتقضات إلماما منهجيّا شموليّا مفيدا يستدعي الوقوف على مختلف أبعادها سواء ما يتّصل منها بجذور هذا الفكر أو ما يدور حول آفاقه أو ما يتعلّق باتّجاهه أو ما يرتبط بطبيعة نسيجه [2].

1) - جذور هذه التّناقضات :

يتعلّق التناقض الأوّل بمسألة الرّبط بين الأصالة والمعاصرة بين التّراث والحداثة بين الماضي والمستقبل .

ويمكن أن نستعرض في هذا الإطار ثلاثة اتجاهات متباينة :

- اتّجاه سلفي يتنكّر للأفكار المعاصرة بدعوى أنّها غربيّة ومستوردة ويلح على ضرورة العودة إلى المنابع الأولى في تراثنا .

(2) راجع : أمير اسكندر : تناقضات في الفكر المعاصر ، بغداد - دار الحريّة للطّباعة 1973 وخاصّة الفصل الخامس بعنوان : تناقضات في الفكر العربي . ص ص : 133 - 186 .

ـ اتّجاه يتبنّاه بعض تلاميذ الفكر الغربي ، يرفض أصحابه التّراث الماضي ويعتبرونه عائقا لتطوّر الفكر والمجتمع .

ـ اتّجاه توفيقي يقوم على الرّبط بين معطيات الماضي ومكتسبات الحاضر .

ففي أيّ من هذه الاتّجاهات يمكن إلحاق البلهوان ؟

إذا نظرنا في الاتّجاه السّلفي ، وجدناه يتحدّد بالنّظر إلى المعاصرة ثمّ بالنّظر إلى التّراث . فيما يخصّ موقف البلهوان من المعاصرة ، رأيناه في كتابه « ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزالي » [3] يتّخذ من النّظريّات العلميّة الحديثة الشّائعة في المجتمعات الغربيّة المعاصرة منطلقا للمقارنة بين فكر الغزالي والعصر لا العكس ، أي أنّه يتّخذ من العصر وعلوم العصر مقياسا للمقارنة والمفاضلة ، ومن حداثة المضامين التي يحملها تراث الغزالي مثل قيمة العقل والمنهج التّجريبي والتّفكير الحرّ ، مقياسا للحكم على قيمة هذا التّراث ، ويهتمّ به لا لماضويته بل لما له من قدرة على الاستجابة لحاجاتنا المعاصرة . فهي محاولة لتحقيق المعاصرة من خلال التّراث لا السير بالعصر في اتّجاه التّراث ، وهو ما يقوم شاهدا على ضرورة مواكبة التّحوّلات التي تحدثها المعارف والعلوم الحديثة في نظره .

هذا من حيث المضمون ، أمّا من حيث المنهج الذي تعامل به مع التّراث فإنّنا نراه ينحو منحى المنهج المادّي التّاريخي المعتمد في الجامعات الغربيّة ولدى الباحثين العرب المعاصرين ، والذي « يكشف عن العلاقة الواقعيّة الموضوعية غير المباشرة بين القوانين الدّاخليّة لعملية الإنجاز

---

(3) علي البلهوان : ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزالي ـ تونس ـ مطبعة الإرادة . منشورات المباحث . د. ت.

الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي »[4]. فقد درس فكر الغزالي لا في صبغته النّظريّة التّجريدية المطلقة بل من حيث هو إفراز لمناخ سياسي واجتماعي معيّن[5].

فيما يخصّ موقفه من التّراث ، انصرفت مجهوداته في كتابه المذكور إلى التّعريف بتراث الفكر العربي الإسلامي ونشره وتقريبه من النّاشئة وتعميق الوعي به فهل هو لذلك سلفي ؟

للإجابة عن هذا السؤال يتحتّم أوّلا تحديد مقاصد المؤلّف من هذا العمل ، وهي تتمثّل أساسا في الردّ على نظريّة المركزيّة الأروبيّة بإعتبارها « نظريّة عنصريّة استعماريّة ، تحصر الفلسفة في الغرب دون الشّرق لتثبت قصوره عرقيّا وتاريخيّا عن أن يكون له حق الانتماء إلى أسرة الشعوب القادرة على انتاج حضارة وثقافة لا ماضيا ولا حاضرا »[6].

وقد تحدّى هذه الغايات ، وسعى إلى استعادة الوجود القومي عن طريق الإيحاء بعظمة الماضي ممثّلا في تراث علم من أبرز أعلامه وهو الغزالي ، الذي استعرض أهمّ ما توفّق إليه من اكتشافات في ميداني البحوث النّفسيّة والابستيمولوجيّة . هذه العودة إلى الماضي ليس المقصود بها إحياء التّراث لما يشكّله من قيمة معرفيّة والتّمسّك بهذه القيمة

---

(4) راجع حسين مروّة : النّزعات الماديّة في الفلسفة الإسلامية - بيروت - دار الفرابي 1979 ج 1 ص 6 .

(5) أشار في الصّفحة الأولى من مقدّمة كتاب ثورة الفكر إلى علاقة الهيكل الفكري الذي بناه الغزالي بواقع العصر الذي عاش فيه فقال « ولد أبو حامد في هذا العصر المرتبك [الذي فيه] كثرت المذاهب والنحل والنظريات واندمجت في بعضها واختلطت ولم تزدها الحروب الصليبية والحروب الدّاخلية الدينيّة منها والسياسيّة إلاّ اشتباها وغموضا وتعقّدا واضطرابا ... فأصبح ضمير عصره وفكره الثالقب العميق وعقله الرّاجح المتّزن » .

(6) راجع غالي شكري : التّراث والثروة ، بيروت ، دار الطليعة 1973 ص 183 .

والاطمئنان إليها ، مع رفض كلّ أفكار العصر [7] بل تثبيت الهويّة الثّقافيّة والفكريّة لما يشكّله هذا التّراث من عمق تاريخي يعين على تلافي فجوة الانقطاع الحضاري وتحقيق المطامح القوميّة في التّحرّر والحداثة من منظور قومي استقلالي .

إذا نظرنا في الاتّجاه الثاني ، وهو الاتجاه الذي يتبنّاه بعض تلاميذ الفكر الغربي وجدناه يتحدّد بالنّظر إلى الغرب وبالنّظر إلى التّراث .

فأصحابه يدينون بالولاء اللامشروط للغرب باعتباره نموذجا في رؤية العالم ، ويحاولون استنساخ تصوّراته ونظرياته وقيمه الثّقافيّة . يرفضون تراث الماضي ويعتبرونه عائقا لتطوّر الفكر والمجتمع .

البلهوان مثقّف ثقافة عصريّة غربيّة ولكنّه يرفض أن تؤول علاقته بالغرب إلى تبعيّة مدمّرة لذاتيّة الأمّة وشخصيتها ، تحكم عليها بالتّقليد والتّهميش ، لأنّ التّقليد في رأيه تعطيل للقوى الفكريّة وقتل للإرادة والاستقلال ، وارتباط ميكانيكي بمعطيات الفكر الغربي وقيمه الاجتماعية والسّياسيّة والاقتصاديّة ، دون أي فحص أو تعليل - وهو بالتّالي خضوع للآخر واعتراف له بالسّيّادة يقضي على كلّ تطلّع إلى الانفصال والاستقلال [8].

أمّا موقفه من التّراث فهو صريح ، فلا معنى لتزعة الرّفض لكل قيم التّراث في نظره . إذ هو جزء من تاريخ الأمّة ترسّب في أعماق

(7) لم يستبعد البلهوان هذه القيمة تماما من دائرة اهتمامه بالتّراث . فقد نبّه في مقدّمة « ثورة الفكر » إلى ما حازه الغزالي من سبق على المستوى المعرفي والمنهجي وإلى ما بين رسالة المنهج لديكارت مثلا والمنقذ من الضلال من تشابه في الفكرة وحتى في الألفاظ. (راجع المقدّمة ص - ج -) لكنّه لم يقصد من ذلك تطويع الحاضر من قبل الماضي بشكل تعسّفي بل رفع الغبن عن الفكر العربي الإسلامي باعتباره حلقة في سلسلة تطوّر الفكر البشري.

(8) راجع ثورة الفكر : الفصل الثاني : التّقليد ، ص 22 - 23 .

المثقّف » وتلخّص في جسمه وروحه ... متحكّم فيح وفي مصيره » [9] يكيّف سلوكه وتفكيره ولو قرّر الانفصال عنه وقطع علائقه به . هذا التصرّف السّاذج والمراهق في نظره لا يعين على حلّ الأزمة ، بل الواجب البحث في سبيل الإفادة من التّراث ودمجه بالتّجربة العصريّة . » فما ابتعد عنه إلاّ انتقص وما اقترب منه إلاّ ازداد صدقا وحياة ورسوخا » [10].

هذا بالنّسبة إلى مواقفه من التّناقض الأوّل القائم بين الأصالة والمعاصرة .

2 ـ آفاق هذه المتناقضات :

أمّا بالنّسبة إلى التّناقض الثاني المرتبط بآفاق الفكر العربي ، فهو القائم بين المحلّية أو القوميّة وبين العالميّة .

تتراوح المواقف في هذا الشّأن بين نزعة قوميّة ضيّقة وأخرى مفتوحة على مصراعيها ، وبين نزعة أكثر اعتدالا ، تؤمن » باستحالة وجود فكر قومي خالص في عالم يشهد اندفاع حضارة الغرب الأروبي والأمريكي بكل قواها لغزو كلّ حدود إقليميّة ، ثم استحالة وجود فكر عالمي محض لأنّ هذه الحضارة الغازية لا بدّ أن تصطبغ بطابع البيئات الإقليميّة » كما تؤمن » أنّ ما نسمّيه بالحضارة الغربيّة ليس إلاّ تتويجا للحضارات السّابقة بما فيها الحضارة العربيّة » ويعتبر أنّ » أولى بالنّزعة الأولى أن تنهض على أصول عالميّة وبالثانية أن تتخذ لها في حدودنا صبغة

---

(9) علي البلهوان : الثّقافة الحقّة ، المباحث : نوفمبر 1945 .

(10) نفس المرجع .

قـوميّـة ويكون ذلك لا عن طريق التّلفيـق والتّوفـيق بل عن طريق الجـدل والتّفاعل الحي »[11].

نتسـاءل الآن عن مـدى نضج مـحـاولة البلهـوان في طرح قـضيّـة التناقض بين القوميّة والعالميّة .

إنّ تمسّك البلهـوان بعـروبة تونس ومـحـاولة ربط مـصيرها بمـستقبل البلاد الشّرقـيّة بعيدا عن فلك السـياسات الغربيّة وأطمـاعها[12] ومعارضته الإنضمام إلى اتحـاد فرنسـي[13] وسعيه في إقامة نهضة تسـتلهم المقوّمات الرّوحيّـة والثقـافيّة للأمّة[14]، كلّها معطيات تغـري بتصنيفه ضـمن الاتجاه الأوّل المعادي للتّفتّح على الغرب والذي يدعم الخصوصيّة والهويّة والـذّاتيّة التي يرى فيه قارب النّجاة الوحيد .

---

(11) أمير اسكندر : تناقضات في الفكر المعاصر . ص ص : 140 ـ 141 .

(12) عـلي البلهـوان : نحن أمّـة : تونس مطبعة التليلي . منشورات الحريّة . د. ت°ص 3 .
« إنّ الكفـاح بين الشّرق والغرب مستمرّ بلا انقطاع منذ عرف التّاريخ » ويضيف ص 4
« وعبـثا حـاول الاسـتعـمـار تحويل نظر الشّعب التّونسـي وتوجيـهه نحـو أروبّا . نحن عرب ونريد أن نبقى عربا » .

(13) راجع مقاله بجريدة « الحريّة » بتـاريخ 17 أكتوبر 1948 في الردّ على مشـروع الاتحـاد الفرنسـي حيث يقول « الشّعب التّونسـي عربي لا يريد الاندمـاج إلاّ في الوحدة العـربية » كـمـا جـاء بنفس الجـريدة في مـقـاله المؤرّخ في شـهـر مـاي 1949 « فليـعلم القـادة الفرنسيون أنّنا اخترنا عدم الإدماج وأنّنا لا نقبل أبدا المشاركة في هذا الاتحـاد » .
ـ لمزيد من التـفـصـيل راجع الفـصـل الثـالث من أطروحـتنا : نضـاله الوطني في ضـوء القومية العربيّة وثورة الفكر : موقفه من الاستقلال : ص ص 90 إلى 95 .

(14) من شروط النّهـضة في نظر البلهوان ، الرّبط الـوثيق بين متطلّبات بعث دولة عـصرية وبين المحافظة على السّمات الذّاتية للمجتمع . « فبناء الأنظمـة السّياسية والاجـتماعـيّة والاقتـصاديّة لا يمكن أن يقـام إلاّ على أساس متين ، وينبغي أن يكون ذلك الأسـاس مـسـتمـدّا من تاريخ الأمّـة وعـاداتها وأخلاقـها وطبـاعـها وإلاّ فـمـصيره الانهـيار والتّدهور في أقـرب وقت » . نحن أمّة : ص 27 .

نعم ، هذه أمور تشهد بها سيرته وكتاباته ولا يمكن إنكارها ، لكن مع ذلك لا ينبغي عزلها عن دواعيها ومبرّراتها .

فالقوميّة نهج نضالي اقتضته ضرورة الكفاح للتحرّر ثم البناء بمجرّد الاعتماد على الإمكانيات الذّاتيّة ، في ظروف اتّسمت بتحالف قوى الاستعمار وتأكّد أطماعها في البلاد . وهي قوميّة انسانية تروم المشاركة في الحضارة والنّهوض على أسس عالميّة [15] فالهيكل التنظيمي الذي اقترحه لبناء الدّولة القوميّة هو هيكل معلمن ، يطبّق مفاهيم عصريّة في الاقتصاد والسياسيّة والمجتمع مثل الديموقراطية وحقوق المواطن وتعدّد الأحزاب والاشتراكيّة [16] وهي قوميّة تنتصر لمبدأ حريّة الفكر وتثور على التّقليد سواء لشرق قديم أو لغرب حديث ، وتحارب التّزمّت والرّجعية ، لا تهتم بالتّراث بقدر ما تدعو إلى

(15) في مقال له بعنوان « ثقافتنا بين الشّرق والغرب » منشور بمجلّة « الفكر » السنة 1 عدد 9 جوان 1956 ص 9 ، نجد صدى واضحا لهذا الموقف ولكثير من النّظريات العربية المعاصرة التي تعتبر أنّ الحضارة الغربيّة إنّما هي تتويج للحضارات السّابقة . يقول : إنّ للثّقافة الغربية ميزات أخرى لا يمكن أن تغفل ، فهي إنسانيّة شاملة خاصّة في عصرنا الحاضر . وقد امتزجت المدنيات ببعضها واقتربت المسافات بينها وأصبحت الصّين والهند وأمريكا تشارك فيها بعلمائها ومفكّريها وشعرائها . فالثّقافة تتّجه نحو الوحدة في ثرائها وتنوّعها وتشعّبها . والعالم أصبح يسير نحو الوحدة الثقافية بخطى أسرع من سيره نحو الوحدة السياسية ويمكن لتونس أن تلعب دورها الثّقافي في العالم العربي وفي العالم كلّه وربّما يكون أعظم من نطاق ترابها .

(16) يقول في معرض تعريفه بأهداف الحركة الوطنية التونسية « الحريّة روح ذلك النّظام الديموقراطي وأساسه . والمبدأ الديموقراطي الصّحيح ، أساس لبناء دولة عصريّة سليمة . فإذا كانت الديموقراطية هي حكم الشّعب بالشّعب للشّعب حقا ، فمعنى ذلك أنّه يختار ما يريده من نظام وسياسة ولا يمكن اختيار إلاّ إذا كان أمام الشّخص أنظمة مختلفة وسياسات متعدّدة وحلول متنوّعة فيختار إحداها دون غيرها عن اقتناع فردي ومن تلقاء نفسه من غير أن يكون تحت ضغط خارجي أو تهديد أجنبي عنه » . تونس الثّائرة ، القاهرة 1954 ، نشر لجنة تحرير المغرب العربي ص 68 . 69 . 71 .
على أنّ الديموقراطية السياسيّة وحدها لا تكفي في نظره فلا بدّ من توفّر الشروط المادية التي تقتضيها ممارسة الدّيموقراطية من تكافؤ الفرص في الثّروة والثّقافة حتى لا تفقد هذه الديموقراطية مصداقيتها .
يقول في نفس المرجع « فأي معنى للحريّة واي مجال للمساواة إذا كانت الديموقراطية تقتصر على الميدان السّياسي وحده ولا تشمل الميدان الاجتماعي والاقتصادي » .

الوعي به وتجاوزه وتجاوز العصر نفسه عن طريق الإبداع والعقل الخلاّق [17].

فالغزالي نفسه مثّل هذا التّراث هو في نظره « حلقة في سلسلة الفكر البشري » وفي دورة الحضارات الدّائمة ، يقبل المنطق والرّياضيات وهي علوم لا شأن لها بالألهيّات اليونانية القديمة إذ يعتبر مثله أنه من الخير للعرب أن يعكفوا على هذه العلوم لأنّ دراستها لا تمسّ العقيدة في شيء ، بل لعلّ فيها عونا على تأكيدها وتثبيت دعائمها [18].

3) ـ اتجاه هذه التّناقضات :

نتعرّض الآن إلى ثالث هذه التّناقضات وهو المتعلّق باتّجاه الفكر العربي وصراعه بين اليمين واليسار .

كثيرا ما تتبنّى الأدبيات المعاصرة تفسيرا للفكر اليميني على أنّه « الفكر الذي ينهض على أساس مفاهيم السلفية والسّكون والثّبات ،

---

(17) يقول البلهوان مجسّما هذا التّصوّر : « للتّونسي أن يقول إنّ المدنيّة العربيّة اعتراها الخمول والجمود حتّى أصبحت هياكل جوفاء يعسر تسرّب الحياة إليها ، وعطّلت جريان الدّم في عروقنا ، ولو فكّر المثقّف قليلا ، لرأى أنّ ذلك العقل الصقيل والجبّار العنيد الذي اقتلع بذور الحياة في الأمم التي شاخت سيكون الآلة الصالحة والمساعد الأكبر للأمم التي انبعثت للحياة من جديد ، لأنّه سيفحص وينقّب ويحلّل ويهدم فيمكّننا من الرّجوع إلى ينابيع الحياة إذ يدخل على نفوسنا الشكّ والحيرة فيجبرنا على طلب الحقيقة في العلوم وبسير بنا إلى تعابير لم يسبق إليها في الشعر والفنّ نعبّر بها عن حياتنا الجديدة المحدثة وعن العالم المتجدّد » . راجع مجلّة « المباحث » نوفمبر 1945 ، مقال بعنوان : الثّقافة الحقّة .

(18) ثورة الفكر : المقدّمة : الغزالي والفلاسفة ص 5 ـ 6 يقول « وكذلك علم المنطق لا علاقة له بالدّين أصلا بل يقتصر على البحث في طرق الأدلّة والمقاييس وشروط مقدّمات البرهان وكيفيّة تركيبها . فمن أنكر علم المنطق ظنّا منه أنّه يدافع عن الدّين فقد أظهر قصور عقله وسخافة رأيه وبلهه وعيّه بل انكر العقل نفسه وأورث شكّا في هذا الدّين الذي لا يثبت إلاّ مع نفي العقل وجحده » .

ورفض قدرة العقل الإنساني على الفهم والتحكّم في حياة المجتمعات الإنسانية ، والاحتكام إلى القوى الغيبيّة في تفسير الظّواهر بما يترتب عليها من قيم أخلاقيّة فرديّة وسلوكيّة جماعيّة » .

كما تتبنّى تفسيرا للفكر اليساري على أنّه « ينهض على أساس مفاهيم الرّبط بين الأصالة والمعاصرة والحركة والتّطوّر والتّقدّم ، وإمكانيات العقل النّسبيّة ولكن غير المحدودة للتّحكّم في الظّواهر الاجتماعية والإنسانيّة ، ورفض القوى المتعالية على هذا العقل الإنساني بكلّ قيمها الأخلاقية والسّلوكيّة ، والإستناد إلى فاعليّة الإنسان وحده في العالم والمجتمع والتّاريخ » (19).

يعني أنّ موضوع الخلاف يتحدّد بإزاء الموقف من كلّ من علاقة الإنسان بالتّاريخ والوجود وبمدى قدرته في التّحكّم بمجراه وتوجيهه ، وبمدى قدرة العقل وحدوده وبفكرة المتعالي وشرعيتها .

لقد مثّلت هذه القضايا قطب الرّحى ، والعمق المرجعي في تفكير البلهوان التّاريخي والفلسفي والاجتماعي والسّياسي ، وبتحديد موقفه منها يتحدّد اتّجاهه الفكري يميني هو أم يساري .

التّاريخ عند البلهوان « سلسلة من الحوادث مرتبطة الحلقات » كلّ حلقة منه في ترابط عضوي متين بما قبلها . كما أنّ التّاريخ في نظره من صنع الإنسان لأنّ الإنسان كائن عاقل أساسا من جهة ، ولأنّه حريّة وإرادة من جهة أخرى .

فبقدر ما ينطوي عليه جهده العقلي من نشاط وإبداع وتجديد واندفاع للبحث عن الحقيقة ، واستجلاء جواهر الأشياء وعللها ، ونبذ

---

(19) تناقضات في الفكر المعاصر : ص : 142 .

التّقليد ، يزداد تحكّمه في الواقع ، كما تزداد فاعليّته وقدرته على كسر جدار الحتميّة المادّية والتحرّر من القوى المتسلّطة عليه [20].

وتلعب الإرادة دورا كبيرا في هذا التّحرّر ، لأنّها نوع من التّسامي عن طريق الرّياضة النّفسيّة ، تمكّن الإنسان من الالتحام بالمطلق فتتضاعف حظوظه في تغيير الواقع والنّهوض به [21].

هذا التّصوّر في فهم علاقة الإنسان بالتّاريخ وفي مدى دور العقل في التحكّم في حياة المجتمع الإنساني لا تجعلنا نتردّد في اعتباره يساريّا .

إلاّ أنّ فكرة المطلق قد احتلّت مساحة ذات بال في منظومة البلهوان الفلسفيّة . وتستمدّ هذه الفكرة وجاهتها من أهميّة فعل المعرفة ، من طبيعة المعرفة ومن محدوديّة وسائل هذه المعرفة .

فالإنسان خلق ليعلم في نظر البلهوان ، هذا قوام إنسانيته وما به يعرج إلى شرف التكليف والمسؤولية والمعرفة الكاملة التي يتحقّق بها وجوده لا تكون بغير إدراك الحقيقة اليقينيّة والله أو الوجود المطلق المفارق للعالم الحسّي هو حقيقة الحقائق و « عالم الأشياء في كنهها وذاتها » [22] غير أنّ الله ليس موضوع إدراك عقلي إذ العقل سجين الحسّ لا يحلّ فيه إلاّ ما يحلّ في الحسّ » [23] من هنا كان هجوم البلهوان على المنهج

(20) ثورة الفكر : ص 22 ـ 23 ـ 185 ـ 177 ، المقدّمة : خ .
(21) نفس المرجع ص 249 ، علي البلهوان : الشّخصيّة والمجتمع : الباحث : جوان / جويلية 1946 ص 10 ـ 11 .
(22) ثورة الفكر ص 249 .
(23) ن. م. ص 112 ـ 114 ـ 200 .

الديالكتيكي وحديثه عن عقل إنساني قاصر من جانب وحقيقة عليا لا يمكن فهمها إلاّ عن طريق الحدس أي بنور يقذفه اللّه في الصّدر [24].

هذا الاعتراف بقصور العقل وحدوده ، وبأهميّة فكرة المتعالى ، يتطابق تمام المطابقة مع ما جاء في تعريف الفكر اليميني . فهل البلهوان لذلك يميني ؟

من العسير إقحام البلهوان ضمن هذه التّصنيفات الضيّقة لأنّه إن كانت اليساريّة تفترض الاستناد إلى فاعليّة الإنسان وحده في العالم والمجتمع ، فالبلهوان يكون يمينيا لأنّه يجعل من التحام الإنسان بالمطلق مصدر هذه الفعاليات ، ويتبنّى نظرية في المعرفة والأخلاق ذات مرجع ديني ، تخضع لرؤية مثالية تجعل من التحوّلات الهامّة التي تطرأ على المجتمع ، إفرازا للبنية النّفسيّة ، المتفاعلة مع فكرة المطلق تفاعلا صوفيّا ، تستكمل به ذاتها ، فتتحوّل إلى طاقات دافعة ، تكيّف السّلوك وتقلب سير التّاريخ وتمكّن من التّحرّر الذاتي وتنجز الأعمال التّاريخيّة التي توجّه الحياة توجيها جديدا [25].

بيد أنّ خطاب التّحرّر عند البلهوان وإن بدا سلفيّا من بعض وجوهه، يقطع مع الخطاب السّلفي الأحادي الذي « يعتقد راسخ الإعتقاد أنّ روحانيّة الإسلام هي قاعدة الحضارة العربيّة طوال عصور عديدة في الماضي ، وتبقى بدون ريب ، الإطار الشّرعي القادر على صنع المستقبل لأهالي الشّرق في الحاضر ، دون الحاجة إلى تيّار غربي دخيل عليها مهما كان نوعه » [26].

(24) ن. م. ص 245 .

(25) لقد استند في التّأكيد على الأبعاد العمليّة لفكرة الإيمان ودور الرّوح بما تحقّق على يد المهدي بن تومرت من توحيد لبلاد المغرب وتحريرها . (ثورة الفكر ، المقدّمة) .

(26) راجع المرّاكشي محمد صالح : صراع العقيدة والعلمنة في الفكر العربي المعاصر . سلسلة الدّراسات الإسلاميّة عدد 11 سنة 1988 . الرّوحيّة ، مطلب يقتضي العصر تحقيقه ص : 75 . مركز الدّراسات والأبحاث العلميّة والاقتصادية .

فغاية البلهوان ليست فرض التعارض المطلق بين عالمين ثقافيين ، ووضع الحقيقة الدّينيّة الصّوفيّة بديلا من العقل [27] . وإنّما شكّلت فكرة المطلق في منظومته الفلسفيّة، ردّا على غلاة العقلانيّة والنّزعات العلموية التّقنوية التي روّجتها الفلسفات الوضعيّة ، والتي تحمل الإنسان على قبول الواقع كما هو والخنوع لقوانينه خنوعا يخدم أهداف السّيطرة الأجنبيّة . هو لا يحارب العلمنة في حدّ ذاتها بل يحارب سعيها إلى تهميش دور الدّين رمز الهويّة الثّقافيّة ومحور الصّراع من أجل تأكيد الذّات ، وسدّ منافذ التأثير في وجه المستعمر . هو لا يحارب التثاقف إنّما يرفض اتخاذه مطيّة لتكريس ثقافة المستعمر وإضعاف الشعور بالتّمايز ونفي التطلّع إلي الاستقلال .

وهو إن اجتهد في دحض فكرة السّببيّة التي تقيم تلازما ضروريا بين الأسباب والمسبّبات ، في معرض تدليله على قصور العقل ، فهو لا ينفي هذه الفكرة نفيا مطلقا بل يقلّصها إلى حدود التّجربة الحسيّة لأنّ تعميمها من شأنه أن يضيّق أفق الوجود ويخضعه لحركة حتميّة جبريّة تحكم صيرورة المجتمع والتّاريخ . يقول في مقدّمة ثورة الفكر :

« فليست السّببيّة قانونا عامّا من قوانين العقل البشري بل هي مجرّد فكرة مستقاة من التجربة الحسيّة . فلا نحكم بها إلاّ على العالم الحسّي بل ينبغي أن لا نعمّمها في تفكيرنا وأن لا نتّخذها أساسا نبني عليه جميع معلوماتنا كما فعل الفلاسفة فضلّوا وأضلّوا » [28] .

---

(27) وهو يلحّ على أهميّة دور العلم في معاضدة التّجربة الصّوفيّة قائلا : « وفي أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن ، وإذا لم تتقدّم رياضة النّفس وتهذيبها بحقائق العلوم ، نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن إليها النّفس مدّة طويلة إلى أن يزول وينقضي العمر قبل النّجاح فيها ... ولو كان قد أتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال ثورة الفكر ص 248 .

(28) ثورة الفكر : المقدّمة ـ ل ـ .

4 ـ طبيعة نسيج الفكر العربي :

نتساءل الآن عن موقفه من التناقض الرّابع المرتبط بطبيعة نسيج الفكر العربي ، أي موقفه من الصّراع بين التّكنولوجيا والعقائديّة الذي يمثّل الطبيعة الدّاخليّة لهذا الفكر والمفاهيم الأساسيّة التي يقيم عليها دعائمه .

يمكن أن نشير في هذا الصّدد إلى اتجاهين اثنين يمثّلان المواقف الأساسيّة إزاء هذه القضيّة ، أوّلهما : الإلحاح على تبنّي ما يسمّى بالثّورة التكنولوجية ، على أساس أنّها معيار التقدّم العالمي المعاصر ، ثانيهما : الإلحاح على تبنّي ما يسمّى الأيديولوجية العقائدية ، ويرى في ذلك السّلاح الأساسي في بناء إنسان جديد ، قادر عن طريق التّعبئة الرّوحيّة والفكريّة أن يصدّ هجمات الأعداء ويبني بنفسه مجتمعه الإنساني الجديد [29].

فما هو ترى . الطّريق الذي يقترحه البلهوان للخروج من التّخلّف والأخذ بأسباب التقدّم ، وتجاوز تحدّيات الواقع المعاصر ؟

إنّ تنظير البلهوان لحركة التّطوّر التي شهدها العالم العربي مع ظهور الإسلام ، ولحركة الكفاح التحرّري في تونس ، أقرب إلى الهيقليّة منهُ إلى المادّية التّاريخيّة . فهو يعتبر أن التّطوّر العربي معنوي ، نشأ من تغيّر النّفس العربيّة بتأثير الإسلام ، فكأنّه تطوّر من داخل إلى خارج . تغيّرت النّفس العربيّة فتغيّرت الحياة المادّية للعرب [30].

---

(29) تناقضات في الفكر المعاصر ص : 144 ـ 145 .

(30) علي البلهوان : نحن أمّة ، المقدّمة ، ص 3 يقول « إنّ نفسيّة المجتمعات تظهر جليّة من حين إلى حين في الأمم . فتقوى وتتجبّر وتوحّد الأفراد وحدة عجيبة وتبعث على القيام بأعمال مدهشة لا بتصوّر العاقل أنّه في إمكان البشر القيام بها . أيتصوّر عالم رصين راجح العقل أنّ العرب الذين كانوا يعيشون متفرّقين بطونا وقبائل يمكن لهم أن يوحّدوا كلمتهم بين عشيّة وضحاها ويتدفّقوا كالسّيل الجارف فيفتحوا ربع المعمورة في أقلّ من خمسين سنة ؟ لم يكن ذلك مستحيلا إذ خلق الإسلام فيهم روحا قويّة جبّارة » .

كما يعتبر أنّ التّغييرات السياسيّة ، وانقلاب الموازين في المواجهة القائمة مع المستعمر ، هي بالأساس نتيجة لتغيّر أفكار الأمّة ، ونضج وعيها ، ويقظة إحساسها . « فالثّورة الوطنية الكبرى كانت في النّفوس والعقول . أذهبت عنها الجمود والرّكود وخلّصتها من الخوف والأوهام وأحيتها من جديد ، فكأنّها بعثتها بعثا وغيّرت في نظرها سلّم القيّم ثمّ انقلبت تلك الثّورة النّفسيّة إلى ثورة دامية لا تعرف الكلل ولا الملل في شعب اشتهر بلينه وهدوئه ولطفه ورقّته » (31).

فهل معنى ذلك أنّه أسير أيديولوجيا مثالية ذاتيّة مغتربة عن طبيعة العصر ؟

للإجابة عن هذا السؤال يتحتّم الرّجوع إلى موقفه من التّكنولوجيا . في معرض دفاعه عن أصالة الشّخصيّة الحضارية للبلاد التّونسيّة عبر عهود الاحتلال المختلفة ، ورغم تأكيده على أهميّة العامل الرّوحي في تركيز الأصالة وفي النّهوض بالإنسان ، لم يخف البلهوان حاجة هذا الإنسان الأكيدة أيضا إلى العلوم الصّحيحة والتّقنيات العصريّة ، ففي مقاله عن « الثّقافة بين الشّرق والغرب » (32) يلحّ على أهميّة دور التّقنيّة في عمليّة النّهوض والتّطوّر فيذكر « أنّ الثّقافة الغربية ضروريّة لنا . فستكون كاللّقاح تتجدّد به الأشجار فتأتي بأطيب الثّمرات وهي لقاح العقل والذّوق . وأكبر مزيّة لهذه الثّقافة تقدّم العلوم الرياضيّة والتطبيقيّة وعلى تلك العلوم وما أنتجته من اختراعات أقيمت النّهضة الاقتصاديّة والتّقدّم الاجتماعي . فعنايتنا بها ستحتلّ المكانة الأولى إذا أردنا الالتحاق بقافلة

---

(31) علي البلهوان : تونس الثّائرة . ص 62 ـ 63 .

(32) الفكر . سنة أولى عدد 9 . جوان 1956 . ص ص : 4 ـ 9 .

ـ راجع كذلك : **Ali Belhouane** : La Terre des hommes libres, in Revue *Hikma* nouvelle série n° 2 : 1er année : novembre 1945 : pp : 3 - 4 et 5.

الأمّ الرّاقيّة . وليس فيها ما ينافي ثقافتنا العربيّة بل سيعزّزها ويركّزها على أسس ثابتة » .

أنّ أدوات النّهوض في نظره إذن مادّية بقدر ما هي معنويّة والايديولوجيا وإن كانت حجر الزّاوية في بعث هذا الإنسان الجديد لا تغني عن التكنولوجيا .

هذا الرّبط الجدلي بين الثّورة العلميّة والرّوحية ، بين السّلاح وحامل السّلاح - والذي يمثّل جوهر التقدّم في نظره ولا يعتصم بالرّفض السّهل ، وإنّما يحاول إيجاد ركائز ثابتة لعمليّة التّحرير والتّجديد ، يترجم عن وعي دقيق بعوامل التّحوّل التّاريخي ، وبتكامل العامل الثّقافي والاقتصادي في حركة البعث الوطني .

هذه هي أهمّ التّناقضات التي ما انفكّت مطروحة على الوعي العربي المعاصر منذ فجر التّطوّر الحديث للعالم العربي .

وقد أمكننا من خلال هذا الاستعراض لمواقف البلهوان من هذه التّناقضات أن نلمس مدى نضج محاولته في تونس ، في فترة شهدت أعنف مواجهة لهذه الأسئلة ، وهي فترة تصاعد الهيمنة الأجنبيّة الاستعمارية بعد الحرب العالميّة الثّانيّة خصوصا ، في الوعي بحقيقة الأزمة ، وطرحها بأبعادها المختلفة في إطار الوفاء للذّات ولروح العصر معا . فقد مثّل تطوّرا نوعيّا جديدا في التّفكير العربي ، بتجاوزه للأطروحات السلفية الانطوائية » التي ترى أنّ هذه الأمّة لا تصلح إلاّ بما صلح به أوّلها ، وأنّ المستقبل عود على بدء ، والأطروحات العلموية التّقنوية التي تؤمن بوجود نمط حضاري وثقافي واحد هو الغرب ، وحتى الأطروحات التّوفيقيّة التي تسعى إلى إقامة علاقة تواصليّة بين العلمانيّة والإسلام ، يتواءم فيها الوضعي مع المقدّس ويتجاور معه ، واعتماده حلاّ ثوريّا ، ينتقل من التّوفيق إلى التّركيب ، يأخذ على عاتقه

بناء البديل الثّقافي ، وتحرير العقل العربي من الاغتراب والتّبعيّة لفكر شرقي قديم أو غربي حديث ، والارتقاء به الى مستوى ذات فاعلة في الحضارة ، تؤثّر فيها بقدر ما تتأثّر بها ، عن طريق الإبداع الذي يستفزّ العقل ويعتمد عليه في إيجاد حلول جديدة لمشاكلنا نحن المتجدّدة [33].

كلّ هذه الملامح الجديدة في تفكير البلهوان ، تقوم شاهدا واضحا على انخراطه في فكر الحداثة ، ولكنّها حداثة لا تقنع بمجرّد استهلاك الحضارة من موقع الشّعوب المولّى عليها دائما ، وإنّما تطمح إلى امتلاك الحضارة والمساهمة فيها ، وتأصيل التّوجّه نحو المستقبل والتّأسيس لمشروع نهضة مستقلّة .

واعتماد الغزالي « فيلسوف الفكر المثالي الغيبي [34] والعدوّ الأوّل للفلسفة والعلم [35] والممثل الكبير للاتّجاه المضاد للعقلانيّة » [36] حجّةفي خطابه الحداثوي ، لا يقدح في هذا الخطاب ، ولا يسمه بالرّجعيّة ، لأنّه قد ارتبط بدوافع عمليّة نابعة من طبيعة الظّرف وحاجياته . ومثلما يوضّح ذلك " حسن حنفي " « التّحدّيات الحاضرة هي التي تفرض منطلقاتها الثّقافية من الماضي ومن المستقبل ، فتحرير الأرض مثلا يستدعي ربط اللّه بالأرض ... والحق بالخلق في التّصوّف وتحرير الوطن

---

(33) من المفيد ملاحظة القرابة الفكرية بين ما عبّر عنه البلهوان في هذا الشّأن ، وبين ما اهتدى إليه د. برهان غليون من حلول لتحرير العقل العربي . راجع كتابه اغتيال العقل أو محنة الثّقافة العربيّة بين التّبعيّة والسّلفيّة ، تونس ، دار المعرفة للنّشر ط 1 . 1989 . الخاتمة ص ص 134 ـ 364 .

(34) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق للطباعة والنّشر ط 1 ، 1971 ص 409 .

(35) ن. م. ص 331 .

(36) ن. م. ص 334 ـ 335 نقلا عن عبد المجيد الانتصار : المعرفة وأسس سلطتها عند الغزالي ، الفكر العربي المعاصر ، عدد 56 ـ 57 ، سبتمبر / أكتوبر 1988 ، ص 75 .

والمجتمع من القهر والطغيان يتطلّب إبراز المواطن الحرّ في ثقافة الماضي... وتوحيد الأمّة له رصيده في ثقافة الماضي وفي صلب عقائد الأنا ، أمّة واحدة صورة للإله الواحد والرّوح الواحد والخلق الواحد . فالتّوحيد أساس الوحدة ... وتأكيد الهويّة والأصالة ضدّ التّغريب والتّبعيّة له جذور في الماضي في تحريم الموالاة للأجنبي والاعتزاز بالقدرة على الإبداع وليس النّقل بدليل الحضارة الماضية »[37] كما « أنّ السّياسة لا تتكئ على العقل والتّعقّل والمعقوليّة فقط ... بل وأيضا على أشياء أخرى ربّما لا يعقلها العقل ولا تحتويها التّقنيّة ... إنّ الميدان السّياسي يرتكز على أجهزة رمزيّة وممارسات رمزيّة ... »[38] .

فهو إذن خطاب لا ينفصل فيه تنظير المفكّر عن شواغل المناضل بل وحتّى عن حماسه في أحيان كثيرة ، يضع مقولاته العقليّة منها وغير العقليّة في خدمة هدف التّحرّر والتّطوّر في المجتمع ، لا يقتصر على التّعبئة الوجدانية وحفز روح المقاومة في صراعه السّياسي القومي وإنّما هو إلى ذلك خطاب تأسيس وبناء قدّم نظريّة في النّهضة وأسهم مساهمة حقيقيّة في تنمية الثّقافة وفي حركة التّحوّل والتّجديد ، عبّرت فيه ثورة الفكر عن ثورة الإنسان العربي المعاصر يناضل لا ليرتفع إلى مستوى ماضيه فحسب بل ليتجاوزه أيضا .

---

(37) حسن حنفي : ما الذي يمنع العقل العربي من التّفكير في المستقبل . الفكر العربي المعاصر عدد 90 / 91 . جويلية / أوت 1991 . ص 50 / 51 .

(38) فتحي التّريكي : الحداثة والفكر السّياسي . الفكر العربي المعاصر عدد 78 / 79 . جويلية / أوت 1990 .